

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**HEITOR CASTANHA CARRERA**

**CONVERSÃO E DISCIPLINAMENTO NO BISPADO DE QUITO  
(1663-1668)**

GUARULHOS

2018

**HEITOR CASTANHA CARRERA**

**CONVERSÃO E DISCIPLINAMENTO NO BISPADO DE QUITO  
(1663-1668)**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Universidade Federal  
de São Paulo como requisito parcial  
para obtenção do grau em Bacharel e  
Licenciado em História.

Orientador: **Prof. Dr. Rafael Ruiz  
Gonzalez**

**GUARULHOS**

**2018**

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

CARRERA, Heitor Castanha.

Conversão e Disciplinamento no Bispado de Quito (1663-1668).  
– Guarulhos, 2018.

67 f.

Monografia para conclusão de curso (graduação em História) –  
Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Ruiz Gonzalez.

Conversion and Disciplining in the Bishopric of Quito (1663-  
1668).

1. História da América

**HEITOR CASTANHA CARRERA**

**CONVERSÃO E DISCIPLINAMENTO NO BISPADO DE QUITO  
(1663-1668)**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Universidade Federal  
de São Paulo como requisito parcial  
para obtenção do grau em Bacharel e  
Licenciado em História.

Orientador: **Prof. Dr. Rafael Ruiz  
Gonzalez**

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

**Profª Drª Ana Lúcia Lana Nemi**

---

**Mariângela Célia Ramos Violante**

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que contribuíram para que este trabalho pudesse ser realizado. Antes de tudo, agradeço aos meus pais, José Antonio Carrera e Célia Maria Castanha Carrera, e aos meus irmãos, Gustavo Castanha Carrera e Natalia Castanha Carrera, que me ajudaram desde o princípio da graduação e, na verdade, desde muito antes dela começar.

Agradeço, de forma geral, a todos os colegas que fiz antes e durante minha estadia na Universidade e a todos os professores que, de alguma forma, me auxiliaram nessa caminhada. Em especial, agradeço ao professor Rafael Ruiz, que me orientou e orienta desde o ano de 2014 e que tem me amparado desde então. Também agradeço à Mariângela Violante e à professora Ana Nemi, que aceitaram o convite para fazer parte da banca avaliadora deste trabalho.

Por fim, sou grato à Renata Lopes da Silva, que eu tive o prazer de conhecer, também, na Unifesp de 2014. Agradeço a ela não apenas pelo apoio emocional que sempre me deu e pela companhia de cada dia, mas também por me ajudar neste e em muitos outros feitos acadêmicos, acompanhando-me na leitura e releitura de cada página, na correção e discussão de todas as ideias que desenvolvi até aqui.

## RESUMO

Para produzir esta monografia de conclusão de curso, analisamos a obra *Itinerario para Parochos de Indios*, escrita entre 1663 e 1668 por Alonso de la Peña Montenegro, bispo de Quito. Meu objetivo foi compreender, a partir da obra, dois elementos complementares da política missionária na América de meados do século XVII: por um lado, a introdução da Fé católica, pautada em uma determinada visão da realidade e em dogmas recém-estabelecidos no Concílio de Trento; por outro, a transformação dos comportamentos e costumes indígenas, ligados à ordenação da sociedade. Em outras palavras, pretendi investigar aspectos da *conversão* e do *disciplinamento* presentes na realidade do Bispado de Quito. Boa parte das considerações expressas aqui estão ancoradas em um processo de pesquisa de Iniciação Científica que desenvolvi com o apoio financeiro da Fapesp e sob a orientação do professor Rafael Ruiz que, agora, também orienta esta Monografia.

**PALAVRAS CHAVE:** Conversão; Disciplinamento; Consciência; Teologia Moral.

## ABSTRACT

To produce this course conclusion monograph, we analyzed the work *Itinerario para Parochos de Indios*, written between 1663 and 1668 by Alonso de la Peña Montenegro, bishop of Quito. My aim was to understand, from the work, two complementary elements of missionary policy in mid-seventeenth-century America: on the one hand, the introduction of the Catholic Faith, based on a certain vision of reality and on newly established dogmas at the Council of Trento; on the other hand, the transformation of indigenous behaviors and customs, linked to the ordering of society. In other words, I wanted to investigate aspects of *conversion* and *disciplining* present in the reality of the Bishopric of Quito. Much of the considerations expressed here are anchored in a Scientific Initiation research that I developed with the financial support of Fapesp and under the guidance of Professor Rafael Ruiz, who now also guides this Monograph.

**KEY WORDS:** Conversion; Disciplining; Conscience; Moral Theology.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	6
2. A CONSCIÊNCIA ENTRE A FÉ E A DISCIPLINA.....	8
3. CRER E OBRAR.....	16
4. O HUMANO, SUA CONSCIÊNCIA E SUAS AÇÕES.....	24
4.1. Os índios .....	25
4.2. Natureza humana .....	29
5. O MATRIMÔNIO .....	35
6. A CONQUISTA E O TRABALHO .....	41
7. O FURTO.....	50
8. O CULTO SUPERSTICIOSO.....	53
9. EMBRIAGUEZ .....	57
10. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	59
11. FONTES.....	65
12. BIBLIOGRAFIA .....	65

## 1. INTRODUÇÃO

Quando falamos de Alonso de la Peña Montenegro, podemos destacar dois aspectos de sua vida centrais para a nossa pesquisa: seu longo percurso acadêmico e sua atuação como bispo de Quito, função que desempenhava no momento em que escreveu o *Itinerario*. Ele nasceu em Padrón, no dia 29 de Abril do ano de 1596<sup>1</sup> e, aos quinze anos, em 1611, fez seu ingresso na Universidade de Santiago, no curso de Artes, Ciências e Filosofia, no qual deu continuidade até obter os títulos de bacharel, licenciado e mestre.<sup>2</sup> Como conclusão, teve de discorrer sobre proposições retiradas da Física e da Lógica de Aristóteles. Em tempo paralelo, cursou a faculdade de teologia. Depois de concluir suas formações, De la Peña se ordenou e entrou para a vida eclesiástica, ocupando diversos postos nos arredores de Santiago até que, em 1652, foi nomeado por Felipe IV como Bispo de Quito.<sup>3</sup> Após ser nomeado, partiu para a sede de seu bispado, onde chegou em 1654.<sup>4</sup>

É bom que pensemos um pouco sobre o contexto de sua trajetória acadêmica e sobre o estado do Bispado de Quito no momento de sua chegada. Enquanto ele cursou seus estudos, a Espanha vivia um momento intelectual e religioso específico, marcado pelo que poderíamos chamar de “catolicismo pós-tridentino”, “contrarreforma” ou “reforma católica”. Sem entrarmos no debate sobre a melhor maneira de nomear esse processo, é interessante apenas destacar que o Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, marcou de forma profunda o catolicismo dos séculos XVI, XVII e XVIII.<sup>5</sup> Nele, foram definidos de forma mais clara os *artigos de fé* que deviam ser professados pelos católicos. Além disso, foram rediscutidas as *virtudes teológicas* – levando a um rompimento claro com o luteranismo ao se reafirmarem a fé, a caridade e a esperança. Por fim, foram determinados os modos de se administrar os *sacramentos*. Nessa discussão sobre os sacramentos, a Penitência recebeu novos atributos e os padres confessores, novas funções. Devido à maior centralidade conferida à Confissão e ao

---

<sup>1</sup> BANDÍN, Manuel Hermo. *El Obispo de Quito: Don Alonso de la Peña Montenegro (1596 – 1687)*. Madri, 1951, p. 3.

<sup>2</sup> Idem, p. 17-34.

<sup>3</sup> Idem, p. 89.

<sup>4</sup> Idem, p. 98.

<sup>5</sup> Para maiores discussões sobre o Concílio de Trento e o período “pós-tridentino”, ver as seguintes obras: ELTON, Geoffrey Rudolph. *A Europa durante a Reforma: 1517-1559*. Editora Presença, 1982, p. 155-156; PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi editore s.p.a, 2001.



aumento das responsabilidades dos confessores, começaram a surgir diversas questões e dúvidas nos confessionários. Proliferavam-se as discussões sobre “casos de consciência”, que consistiam em averiguar pontos duvidosos e controversos da ação moral. Essas discussões, apoiando-se no desenvolvimento vivido pela imprensa, geraram uma “explosão da literatura sobre os casos de consciência”<sup>6</sup>. De fato, percebia-se a publicação de numerosas obras de teologia moral, aplicadas em discutir casos de consciência e em servir de manuais para os párocos. O próprio De la Peña, inserido nesse contexto intelectual, citou mais de uma centena dessas obras, produzidas nos séculos XVI e XVII.<sup>7</sup>

Enquanto os manuais e os tratados se proliferavam na Europa, os párocos da região de Quito viviam um impasse. Não que as obras produzidas na Europa não chegassem à América; pelo contrário, chegavam. Porém, no julgamento dos próprios párocos, elas não se adequavam completamente à realidade da conversão dos índios. Assim, uma carta escrita por alguns párocos foi enviada a De la Peña, solicitando a redação de um manual que se atentasse para o caso específico dos índios. Na carta, os párocos diziam ter feito o mesmo requerimento ao bispo anterior, mas, como este morreu logo depois, não pôde concluir a tarefa.<sup>8</sup> Dessa forma, o seu *Itinerario* foi produzido a partir de pedidos dos próprios párocos que residiam no entorno de seu bispado. O maior interesse deles era o seguinte: queriam que De la Peña escrevesse um volume que recolhesse os mais variados debates da teologia moral e os adaptassem ao objetivo específico da conversão dos índios. O autor, sendo portador de uma grande erudição teológica e filosófica e, ao mesmo tempo, estando próximo das experiências vividas com a conversão na América, acabou por escrever o *Itinerario* que agora estudamos: “que sintetiza el saber teórico y la experiencia concreta sobre la evangelización de los indios”<sup>9</sup>. Nele, o autor se preocupou em oferecer algumas orientações para que os párocos cumprissem a tarefa de introduzir a *doutrina cristã* nas populações indígenas. Essa *doutrina*, assim como tratarei nos capítulos seguintes, não

---

<sup>6</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 397.

<sup>7</sup> BACIERO, Carlos. *La obra y sus fuentes*. In: PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para Parrocos de Indios – Libros I-II. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García y F. Maseda*. Madri: Ediciones Gráficas ORTEGA, 1995, p. 60.

<sup>8</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. XII.

<sup>9</sup> LOCATELLI, Fabio G. *El Itinerario para párrocos de indios (1668) de Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*. Presentación de Fabio G. Locatelli para el proyecto “Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII (DCH)”. Frankfurt, 2016, p. 1.

consistia apenas nos artigos da fé cristã. Ela era composta, ao mesmo tempo, por aquilo que se devia crer e por aquilo que se devia “obrar” para que se alcançasse a salvação.

Na sequência, apresentarei o debate historiográfico que se deu sobre duas categorias que nos serão úteis para a análise, *confessionalização* e *disciplinamento*, com destaque para os desdobramentos dessa historiografia ligados ao problema da *consciência*. A partir dessa discussão, serão descritas as questões que nortearam nossa análise e sua organização como um todo.

## 2. A CONSCIÊNCIA ENTRE A FÉ E A DISCIPLINA

Nossa pesquisa, ao falar de conversão e disciplina, pressupõe a existência de uma conexão entre os âmbitos religioso e jurídico na realidade do período, exigindo que nos atentemos para a relação entre esses dois campos. A historiografia, em diversas ocasiões, abordou a mencionada conexão, considerando-a, geralmente, um complemento à explicação do surgimento das monarquias modernas. Maravall, por exemplo, em sua obra clássica sobre o Barroco<sup>10</sup>, apontava uma dinâmica entre o poder das monarquias ‘absolutas’ e os fatores psicológicos na construção desse poder. No capítulo denominado “Uma Cultura Dirigida”, ele defende a tese de que a Cultura do Barroco produzia modelos de conduta moral que deviam ser interiorizados para orientar os comportamentos em favor da autoridade monárquica: ele destacava, assim, que a persuasão tornava-se um elementar instrumento de poder<sup>11</sup> e que a conduta humana passava a ser o tema central de discussão para a totalidade dos sujeitos da sociedade – desde os teólogos até os pintores<sup>12</sup>.

Poderíamos dizer que as discussões sobre o *disciplinamento social* e a *confessionalização* se inseriram nesse amplo debate sobre a construção das monarquias modernas e discorreram de forma mais alongada sobre o âmbito interior do humano

---

<sup>10</sup> MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Edusp, 2009.

<sup>11</sup> Maravall retira essa conclusão da obra de Argan: ARGAN, G. C. *La Retorica e l'Arte Barroca*, p. 23. *Apud*: MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 138.

<sup>12</sup> MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Edusp, 2009, 124-125.

nessa construção. Apresento, então, alguns dos principais autores que participaram dessa discussão, como Gerhard Oestreich, Wolfgang Reinhart e Heinz Schilling. É importante que compreendamos o que significou o disciplinamento para esses autores e, a partir de um diálogo com eles, estabeleçamos uma definição de disciplina que nos permita trabalhar no decorrer dos capítulos. Além deles, apresento uma discussão sobre as obras de Paolo Prodi e Adriano Prosperi. Esses dois autores se destacaram na análise de questões de consciência durante a primeira modernidade. Inseridos nos debates sobre *confessionalização* e *disciplinamento*, eles destacaram o papel do “controle das consciências” e da “disputa pelas consciências” no decurso desse processo. Cada um deles tinha uma compreensão diferente de “consciência”. Essa diferença é fundamental para a pesquisa como um todo. Por fim, ainda apresento algumas ideias de Rui Luis Rodrigues, que se questionou sobre a pertinência da mencionada historiografia para a compreensão dos “contextos coloniais”.

A categoria do *disciplinamento* foi usada pela primeira vez no discurso historiográfico por Gerhard Oestreich. Antes dele, o tema já havia aparecido na Sociologia de Max Weber e Norbert Elias. Oestreich buscava, com essa categoria, construir um novo modelo explicativo para o surgimento do “Estado moderno”, em contraposição à perspectiva que o via exclusivamente como uma reorganização institucional. Nas palavras dele:

Parece-me, no entanto, de importância muito mais profunda e significativa a modificação das estruturas espirituais, morais e psicológicas do homem político, militar e económico, através do processo de instauração duma disciplina social. Este processo era, de longe, mais englobante e mais rico de consequências do que aquelas mudanças no plano político-administrativo<sup>13</sup>.

Havia, para ele, mudanças fundamentais nas estruturas “espirituais”, “morais” e “psicológicas”. Tudo isso partia da insegurança política causada pelas guerras religiosas que surgiram após as Reformas. As guerras de religião teriam criado as condições necessárias para a emergência de um processo disciplinador que conseguiria, por sua vez, conter as consequências dos conflitos. Em uma análise sobre Justus Lipsius (1547-1606), ele apontava que esse era o pano de fundo da obra do autor: “O ponto de partida para o livro de Lipsius é o atual estado de guerra civil e as quase insuportáveis

---

<sup>13</sup> OESTREICH, G. *Problemas estruturais do absolutismo europeu*. In: HESPANHA, A. M. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, p. 90.

condições em seu próprio país, os Países Baixos” (Tradução livre)<sup>14</sup>. O disciplinamento, na visão do autor, tinha um apelo humanista diante das condições existentes em meio às guerras religiosas. Desenvolvendo melhor esse ponto, ele disse:

Os conflitos espirituais e as contorções mentais da teologia contemporânea, os confrontos militares e o custo em vidas humanas por todos os lados, o permanente estado de desumanidade, insegurança e miséria, de fuga e exílio, criaram as condições básicas para a adoção muito difundida do ideal de humanidade, um apelo por atitudes e conduta humanas em todos aqueles que se sentiram ameaçados pelas guerras religiosas e suas consequências. (Tradução livre).<sup>15</sup>

Assim, o disciplinamento se atrelava a certo humanismo que se colocava acima do sentimento religioso e neutralizava as guerras de religião. A contraparte institucional desse disciplinamento era o “Estado moderno”, que se posicionava neutro no âmbito religioso e suprimia os combates confessionais. Essa tese era geralmente discutida na historiografia alemã e Reinhart Koselleck, inclusive, a expressou de forma semelhante, dizendo que o “Estado absoluto” se formou em oposição às guerras de religião, para amenizar o caos político que elas haviam gerado na Europa.<sup>16</sup> Sua argumentação estava em grande parte baseada na análise da obra de Thomas Hobbes (1588-1679).

Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, ao desenvolverem uma “teoria da confessionalização” na década de 1970, se afastaram em partes dessas considerações. Eles apropriaram as discussões de Oestreich, mas teceram críticas ao seu modelo. Para Reinhard, “a usual sucessão quase dialética ‘Reforma’-‘Contrarreforma’-‘Estado absoluto neutro no perfil religioso’ não corresponde aos fatos” (Tradução livre).<sup>17</sup> Para ele, o que tinha acontecido era o seguinte:

(...) o ‘Estado absoluto’ não se revela absolutamente neutro no plano religioso. Ao contrário, ele toma parte da “formação confessional” – mais um ponto de ligação com o paradigma do “disciplinamento

---

<sup>14</sup> OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and the early modern state*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 13.

<sup>15</sup> Idem, p. 9.

<sup>16</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 19-49.

<sup>17</sup> REINHARD, Wolfgang. *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*. In: PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 110.

social” – e faz da própria intolerância mesma uma fonte do poder. (Tradução livre)<sup>18</sup>

O disciplinamento, nessa perspectiva, não foi feito em oposição à divisão da Europa em confissões, mas, pelo contrário, foi realizado pelas próprias confissões, que faziam das diferenças confessionais fundamentos para o poder. Os poderes seculares se posicionavam em prol de uma ou outra confissão e, em troca, as igrejas “territorializadas” eram capazes de oferecer a eles um controle que ainda não eram capazes de adquirir com suas próprias forças. Essa situação, para Reinhard, só seria substituída após a década de 1730, quando de fato começou a observar-se alguma “neutralidade” dos Estados no quesito religioso. A confessionalização era sintetizada por ele da seguinte forma:

O fechamento do novo grande grupo confessional é alcançado no calvinismo, no catolicismo e no luteranismo através do seguinte procedimento: 1. reaquisição de premissas teóricas claras; 2. difusão e afirmação de novas normas; 3. propaganda e proibição da contrapropaganda; 4. interiorização da nova ordem por meio da instrução; 5. disciplinamento dos seguidores (em sentido estrito); 6. adoção de ritos; 7. transformação da língua. (Tradução livre)<sup>19</sup>

A partir dessa reaquisição de premissas claras, as Igrejas começaram a criar fórmulas capazes de sintetizar a fé de cada confissão. Rui Rodrigues, baseado em Reinhard e Schilling, dizia que, entre 1530 e 1647, “a Europa assistiu ao fenômeno da produção quase simultânea de inúmeros documentos que tinham como finalidade sintetizar em “fórmulas” (*formulae*) as doutrinas consideradas básicas para a fé cristã”<sup>20</sup>. Essas formulações, para ele, eram “instrumentos de definição dogmática feitos, em geral, por contraposição aos outros campos confessionais e dotados sempre de um nítido caráter disciplinador”<sup>21</sup>.

Apesar das possíveis discordâncias, o próprio Reinhard diz se inserir no debate de Oestreich e coloca a “confessionalização” como uma explicação para o “disciplinamento dos seguidores”. Para explicar esse disciplinamento, ele partia de uma

---

<sup>18</sup> REINHARD, Wolfgang. *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*. In: PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 110.

<sup>19</sup> Idem, p. 111.

<sup>20</sup> RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)*. Revista Rempo, Vol. 23 n. 1, Jan./Abr., 2017, p. 2.

<sup>21</sup> Idem, p. 2.

definição de Max Weber, que colocava: “Por disciplina se deve entender a possibilidade de encontrar, em virtude de uma disposição adquirida, uma obediência pronta, automática e esquemática a um certo comando por parte de uma pluralidade de homens”<sup>22</sup>. Assim, a disciplina significaria uma submissão pronta e automática do indivíduo a normas estabelecidas coletivamente e, por isso mesmo, Reinhard a colocaria como o pressuposto para o “Estado moderno”, pois ela realizaria o “disciplinamento e homogeneização dos súditos”<sup>23</sup>. Uma homogeneização garantida pelo “rigoroso controle dos membros e da observância das normas”<sup>24</sup>.

Essa definição de disciplina, contudo, pode trazer alguns problemas. Durante a análise de nossa fonte, encontraremos passagens que não nos permitirão observar a existência de uma homogeneização completa, de uma obediência pronta, de uma submissão automática do indivíduo à coletividade. Nesses momentos, correríamos dois riscos. Por um lado, poderíamos distorcer a fonte e enviezarmos a análise para que elas se enquadrem na definição. Por outro, poderíamos descartar a categoria, dizendo que não havia qualquer tipo de disciplina no momento. Parece mais interessante que usemos uma definição menos restrita de disciplina, pelo menos por enquanto. Sem dúvida, a *disciplina* sempre envolve uma atitude do individual para com o coletivo e vice-versa. Podemos partir, assim, de uma compreensão que pense em graus de disciplina. Graus que oscilavam entre dois polos: uma disciplina completa, marcada pela *imposição* coletiva e total *submissão* do individual, e uma ausência de disciplina, marcada pela livre autonomia do individual. Isso é importante porque, ao analisarmos a obra, perceberemos que em diferentes temas o autor pedia por formas mais ou menos intensas de moderação dos fiéis. Ao analisar cada tema concreto, então, buscaremos investigar quais eram alvo de maior regulação e quais eram palco de uma maior autonomia.

Tudo isso, contudo, dependia da “disputa pelas consciências”. Assim, precisamos nos lembrar de Paolo Prodi e de Adriano Prosperi. Em suas análises, o conceito de *consciência* tornou-se um objeto de pesquisa indispensável. Prosperi foi enfático ao defender a importância de estudos sobre as consciências, como vemos nesse trecho:

---

<sup>22</sup> REINHARD, Wolfgang. *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*. In: PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 105.

<sup>23</sup> Idem, p. 112.

<sup>24</sup> Idem, p. 109.

Sobre a importância da questão da consciência e da confissão na época de Lutero e do Concílio de Trento é difícil errar por excesso; aliás, é possível cair no erro oposto, de não dar-lhe o justo peso. E a historiografia caiu frequentemente nesse erro, até pela dificuldade de fazer história das consciências.<sup>25</sup>

Prodi, por sua vez, coloca o século XVII como o século da consciência<sup>26</sup>. O conceito de *consciência*, apesar de ser colocado como central tanto por ele como por Prosperi, é utilizado de maneiras diferentes por esses dois autores. Ambos buscam relacionar o “controle das consciências” à questão do *disciplinamento social*, mas essa relação é traçada de formas diversas.

Para Prodi, a Igreja tendeu a transferir sua jurisdição para o *foro-interno*, da confissão. O conceito de consciência que ele utiliza se aproxima de uma noção de juízo interno, um ato deliberativo feito na esfera interior do humano, que distingue o pecado da boa ação. É neste sentido que ele vincula o debate sobre as consciências com a instauração da disciplina: a consciência, entendida como guia de conduta para a ação humana, seria o alvo de disputas que alcançariam os âmbitos político e jurídico. Ainda que ele tenha analisado os tribunais episcopais e citado, muito sucintamente, a Inquisição, seu foco reside no Sacramento da Penitência e na relação desse tribunal de foro-interno com o tema da Justiça.

Prosperi, em contrapartida, se atém muito mais para o tribunal inquisitorial do que para as outras instâncias de julgamento. Mesmo quando ele se propõe a discutir os confessores e os missionários, a abordagem recai sobre como a Inquisição se apropriou de tais agentes no combate à heresia. O autor também tem como objetivo vincular o “controle das consciências” ao disciplinamento social. Em suas próprias palavras, o seu intento era compreender o processo em que se “tendia a mobiliar estavelmente o mundo interior dos indivíduos com imagens e pensamentos de uma disciplina da obediência e da fé”<sup>27</sup>. Contudo, a forma como lidou com o conceito de *consciência* conferiu um significado ao termo que se distanciou, em partes, do significado atribuído por Prodi. Ao que me parece, toda a discrepância surge dos diferentes objetos abordados –

---

<sup>25</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 241.

<sup>26</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 355.

<sup>27</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 22.

Confissão e Inquisição. Para Prosperi, devido a seu recorte voltado para a Inquisição, obediência e ortodoxia se tornam quase sinônimos, assim como desobediência e heresia. Segundo o autor: “Nos limites do sistema vigiava uma magistratura de comissários da fé, ou como se chamaram de inquisidores, destinada a exercer funções de vigilância contra os perigos da desobediência e da escolha pessoal – a heresia”<sup>28</sup>. No trecho, podemos observar que, para o autor, a desobediência e a escolha pessoal podem ser resumidas como “heresia”. O conceito de consciência, por esse caminho, passa a significar a crença e o imaginário pessoal – não é uma consciência que determina o certo e o errado no campo da moral, mas uma consciência que dita o verdadeiro e o falso no campo da Fé. Isso fica um pouco mais claro nos momentos em que ele aponta o controle das consciências como o combate à liberdade de consciência, querendo dizer, com essa *liberdade*, justamente a possibilidade de professar a fé que se desejasse.

Os dois autores, como vemos, partem de concepções de consciência diferentes e, inclusive, chegam a conclusões não tão coincidentes. Para Prosperi, o que houve na primeira modernidade foi um “controle sistemático da obediência à autoridade”<sup>29</sup>, impulsionado pelo combate à heresia. Para Prodi, esse controle talvez não tenha se mostrado tão sistemático.

De todo esse debate, o que nos interessa é o vínculo da questão do “controle das consciências” com o da conversão e do disciplinamento. Olhando para esses autores e para suas discrepâncias, nos parece necessário distinguir o tratamento dado à *consciência religiosa* daquele dado à *consciência moral*.<sup>30</sup> Isso parte de uma constatação básica: pecado e heresia não eram sinônimos. Lembremos, por um momento, de uma das teses de Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Para ele, a ética protestante era fundamentalmente diferente da católica, pois esta última “pune os hereges, mas é indulgente com os pecadores”<sup>31</sup>. Então, quando falamos de uma conversão ao catolicismo e de um disciplinamento católico é importante que notemos que a punição à heresia era diferente da punição ao pecado e que o controle da consciência religiosa era diferente do controle da consciência moral.

---

<sup>28</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 22.

<sup>29</sup> Idem, p. 25.

<sup>30</sup> Essa é apenas uma distinção para nos ajudar na análise. Na verdade, ambas poderiam ser consideradas “religiosas”. Digo *religiosa* e *moral* apenas para ressaltar que a primeira diz respeito estritamente à questão da fé, enquanto a segunda está ligada à ação.

<sup>31</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 31.



Por fim, passemos para as discussões de Rui Luis Rodrigues. Este pesquisador, em um artigo, se preocupou em fazer um panorama historiográfico da discussão mencionada e, ao mesmo tempo, teceu algumas críticas a essa historiografia. Em primeiro lugar, ele criticava a insistência na ideia de que o Estado seria o maior beneficiado da confessionalização. Para ele, devia-se ter em conta que muitas confissões surgiram em oposição aos poderes constituídos, e não apenas como mecanismos de controle desses poderes. A segunda crítica, particularmente interessante, era a seguinte: “O modelo contempla as semelhanças entre os processos confessionais dos diferentes eixos, mas deixa de pontuar adequadamente suas diferenças”<sup>32</sup>. Para ele, seriam necessários trabalhos empiricamente fundamentados que pensassem nas especificidades da confessionalização em cada igreja, advertindo que “O específico e o particular, lembremos, constituem o território por excelência do historiador”<sup>33</sup>. Por fim, para além das diferenças entre uma confissão e outra, ele pontua a pertinência dessas discussões para a investigação do mundo colonial:

Nesses novos contextos, que os próprios europeus tinham na conta de ameaçadores e onde, para eles, as lógicas europeias eram, se não invertidas, ao menos distorcidas, como foram recebidas tais formulações? O que os ambientes coloniais acrescentaram aos mecanismos de disciplinamento oriundos do contexto europeu, ou modificaram neles? Essas são indagações representativas que, no mínimo, nos recordam que as pesquisas sobre os contextos coloniais não podem ignorar essas transformações na consciência religiosa e nas práticas sociais decorrentes dessa consciência, sob pena de não compreender uma sociedade para a qual a religião continuava a desempenhar um papel central.<sup>34</sup>

Assim, por um lado, afirma-se a necessidade que o historiador dos contextos coloniais tem em compreender as modificações religiosas da primeira modernidade, sendo as discussões sobre o *disciplinamento* e a *confessionalização* instrumentos proveitosos. Por outro lado, destaca-se a necessidade de apropriar criticamente essas categorias, percebendo aquilo que os contextos coloniais “acrescentaram” ou “modificaram” nesse disciplinamento.

---

<sup>32</sup> RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)*. Revista Rempo, Vol. 23 n. 1, Jan./Abr., 2017, p. 12.

<sup>33</sup> Idem, p. 12.

<sup>34</sup> Idem, p. 17.

A partir de tudo o que foi dito, chegamos aos seguintes pontos: partiremos de uma concepção ampla e flexível de disciplina para que, apenas após a análise da fonte, tenhamos uma descrição mais precisa; distinguiremos, sempre que possível, o âmbito da heresia/infidelidade do âmbito do pecado; tentaremos observar, a partir da fonte, as particularidades ibéricas desse “processo Ocidental” marcado pelo “disciplinamento”, “confessionalização” e “modernização”; e, de modo ainda mais específico, investigaremos as particularidades da inserção de Alonso de la Peña nesse processo, uma vez que escrevia enquanto bispo de Quito e tinha preocupações vinculadas com a realidade americana.

A análise terá, em resumo, duas grandes partes. Na primeira, tentaremos compreender o pensamento mais geral que o autor expressou sobre a fé e sobre a moral. Observaremos a distinção entre infidelidade e pecado expressa na própria obra; a noção que ele tinha sobre os índios e sobre a humanidade em geral; sua concepção sobre a natureza das ações humanas; o papel da consciência e a interpretação das leis. Tudo isso em nível mais teórico. As referências a assuntos concretos, nessa primeira parte, apenas serão utilizadas para que, em certos momentos, a discussão não se torne incompreensível. A segunda parte consistirá na análise de alguns temas concretos para que percebamos a variação que De la Peña revelava em cada um. Os temas serão os seguintes: Matrimônio, Conquista, Trabalho, Furto, Culto Supersticioso e Embriaguez.

### 3. CRER E OBRAR

Alonso de la Peña, em seu *Itinerário*, procurou delimitar quais eram as obrigações dos *doctrineros* de Índios. Entre elas, ele destacava aquela que lhe parecia ser a mais importante: “ENTRE Las obligaciones que tiene el Cura para con sus Feligreses, la que mas deve continuar, es enseñarles la Doctrina Christiana, enseñandoles lo que deven creer, y obrar para salvarse”<sup>35</sup>. A partir desse excerto, podemos fazer alguns apontamentos. O objetivo final do cura – sua mais alta tarefa – devia ser possibilitar a salvação das almas de seus paroquianos, por meio do ensino da doutrina cristã. Essa doutrina, por sua vez, compreendia aquilo que era necessário crer e

---

<sup>35</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 67.

o que era necessário fazer para alcançar a salvação. No tocante à crença, De la Peña aponta quais seriam os artigos de fé necessários:

(...) lo necesario es, que crean en un Dios Padre, Hijo, y Espiritu Santo, que es Criador de todas las cosas, y dá gloria a los buenos, y pena eterna a los malos. Iten, que Iesu Christo es Hijo de Dios y redimiò a los hombres por su muerte, y Passion. Demas desto, que todo lo que la Iglesia Catholica de los Christianos tiene, y cree, es verdad, lo qual aprehenderà mas por entero, si le dà Dios salud. Que el alma del hombre nunca muere, ni si acaba, la qual se limpia de todos los pecados, y se salva mediante el Bautismo.<sup>36</sup>

O campo da fé estava delimitado por esses pontos. Como podemos ver, eram pontos curtos, simples e objetivos nos quais os fiéis deviam obrigatoriamente crer de maneira “explícita”: crer e, além disso, professar essa fé. Acreditar na existência de Deus; que ele é uno e trino; que a alma humana é imortal; que os bons recebem prêmios enquanto os maus são castigados; que Jesus é filho de Deus e que o que a Igreja diz é *verdade*. Essa formulação sobre as crenças necessárias, que cabe dentro de um parágrafo, reaparece mais duas ou três vezes na obra, sempre de forma muito semelhante e é sintetizada na oração do “creio”, que devia ser ensinada aos índios.

Todos esses artigos eram concebidos como *verdadeiros* e, assim sendo, não se tornavam objeto de discussão ou questionamento. Uma controvérsia, em alguns desses pontos, constituiria uma heresia ou, para povos nunca antes cristãos, uma infidelidade. De todos esses pontos, o mais incisivo na esfera moral era o do caráter “remunerador” de Deus, que “dá gloria a los buenos, y pena eterna a los malos”. Este artigo de Fé constituía a premissa da qual partia o debate moral católico, mas de modo algum era capaz de determiná-lo de antemão. Saber que Deus dava glória aos bons e penas aos maus não respondia ainda a questão sobre o que é ser “bom” e o que é ser “mau”. Para isso, devemos voltar o nosso olhar na direção de outra discussão, apenas brevemente mencionada no excerto citado: os pecados e a possibilidade de perdão mediante os sacramentos – o batismo, feito apenas uma vez na vida, e a penitência, constantemente revisitada pelo católico do século XVII.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 76.

<sup>37</sup> Paolo Prodi, em seu já mencionado livro, aponta a centralidade que o sacramento da penitência adquiriu no catolicismo pós-tridentino. Adone Agnolin, em seu *Jesuítas e Selvagens*, também destacou a importância desse sacramento na ordenação da sociedade no contexto de conversão de grupos Tupi. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 99.

Acredito ser útil retomarmos algumas definições de pecado dadas por Hermann Busenbaum (1600-1668), autor que analisei em outra pesquisa<sup>38</sup>, para nos aproximarmos do significado atribuído ao pecado no mundo católico do momento. Sua obra, *Medula de la Teologia Moral*, foi publicada em data não tão distante do *Itinerário* de De la Peña, 1650 e 1668 respectivamente. Nela, o autor abordou a questão do pecado, apoiando-se em inúmeros doutores da Teologia Moral; suas definições sintéticas podem nos dar um panorama preciso para os nossos propósitos. Nas palavras do autor, o pecado se definia assim:

*Transgressio legis; ò voluntarius recessus à regula divina.* Por la qual regla se entiende tanto el precepto natural, como el humano, y divino, por la palabra, *recessus*, entendemos este acto, ù omission de tal acto, el qual, no tan solamente ha de ser voluntario, sino que tambien es menester sea libre<sup>39</sup>.

O pecado era, então, um *ato* que afastava a pessoa da *regula divina* – ainda que na tradução do próprio autor ele tenha estendido para outras regras. Em primeiro lugar, é importante destacar o já mencionado vínculo entre o pecado e a esfera da ação – as questões sobre o que era e o que não era pecado constituíam, de fato, questões sobre a ação humana. Outro ponto que vemos na citação é a necessidade de que ele seja voluntário e livre. O pecador, para pecar, precisava desejar realizar o ato que o tornava pecador; ele também devia ser “livre”. Essa liberdade no ato significava o seguinte: aquele que pecava devia estar numa situação em que existisse, para ele, a possibilidade de pecar e de não pecar<sup>40</sup>. Ou seja, o pecado devia ser fruto de uma escolha deliberada e disso ainda havia outra decorrência: para poder escolher entre pecar ou não, era preciso primeiro saber o que se estava fazendo. Considerando isso, duas outras condições surgiam como necessárias para a existência do pecado. A primeira delas é que apenas um ser racional seria capaz de pecar, pois somente por meio da razão seria possível refletir sobre o próprio ato a ser feito. A segunda é que o pecador devia estar “advertido” de que tal ação era pecaminosa; ele precisava ter um conhecimento prévio,

---

<sup>38</sup> Trata-se da pesquisa de Iniciação Científica *Probabilismo e Justiça na obra teológica de Hermann Busenbaum*, desenvolvida junto à FAPESP. Nº: 15/02924-0.

<sup>39</sup> BUSENBAUM, Hermann. *Medula de la Teologia Moral*, Barcelona: Tipografia de Jacinto de Andreu, 1674, p. 290.

<sup>40</sup> Idem, p. 291.

sem o qual seria impossível haver qualquer “malícia” no seu ato<sup>41</sup>. Em um excerto, Busenbaum desenvolve essa ligação entre o conhecimento e a culpa:

(...) porque sin esta advertencia no ay voluntario, por faltar el suficiente conocimiento; y faltando este, carece la voluntad de principio suficiente, para determinarse à la malicia; con que no ay libertad, y no aviendola, no se imputa à culpa el acto.<sup>42</sup>

A partir deste problema, surgiram discussões sobre o conceito de *ignorância* dentro do campo da moral. A questão central que os autores se faziam era a seguinte: a *ignorância* era motivo suficiente para que o sujeito fosse escusado da culpa em seus atos? Alguém que cometesse um ato – considerado pecaminoso pela doutrina –, sem saber que tal ato assim era, pecaria ou não?

Uma resposta que obteve grande adesão foi a de definir que existia uma ignorância invencível e, portanto, inculpável, e outra vencível, logo, culpável. Até aqui, ainda estamos com as definições de Busenbaum. Agora, voltemos ao De la Peña. Um olhar atento sobre a questão da *ignorância* em sua obra pode elucidar melhor a noção do pecado, seu vínculo com o âmbito da ação e suas diferenças em relação à heresia. Em primeiro lugar, acompanhando a opinião da maioria dos autores, ele colocava a ignorância como algo que absolvía o fiel de sua possível culpa. Isso, para ele, devia ser observado pelo confessor, que devia notar se o penitente agiu com malícia ou com ignorância. No seguinte trecho, isso fica evidente:

Estos casos, y otros semejantes se le ofrecen muy de ordinario, en que el prudente Confessor deve averiguar la malicia, ò ignorancia del penitente, adviertiendo, que si obraron con miedo de la culpa, o de la pena, y castigo que les puede venir, ay malicia, pues con el mismo temor se encierra el conocimiento del pecado que hazen; pero si antes lo juzgan por cierto, ò por honesto, es muy probable, que obran con ignorancia invencible, engañados con aquella apariencia de bien, y representaciones de la conciencia propia.<sup>43</sup>

Às vezes, portanto, devia-se levar em conta que os fiéis agiam de acordo com as “representações” de suas próprias consciências, que garantiam uma “aparência de bem”

---

<sup>41</sup> BUSENBAUM, Hermann. *Medula de la Teologia Moral*, Barcelona: Tipografia de Jacinto de Andreu, 1674, p. 291.

<sup>42</sup> Idem, p. 290.

<sup>43</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Ioseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 227.

a algo que não era de fato bom. Em tais circunstâncias, o confessor devia admitir que o penitente não havia pecado, justamente pelo motivo de que ele não possuía esse conhecimento prévio.

Ao voltarmos ao nosso ponto de partida historiográfico, o da *disciplina* e do *controle das consciências*, somos obrigados a considerar o seguinte: se essas representações da consciência “própria” eram toleradas num primeiro momento, marcado pela *ignorância*, elas deveriam ser corrigidas no momento da confissão e dos demais sacramentos. Uma conversão marcada pelo “controle” e por uma rígida “disciplina” deveria fazer com que as ações se tornassem menos reguladas pelas representações da “consciência própria” e mais conduzidas por normas heterônomas, previamente estabelecidas pela instituição. Em outras palavras, após perdoar o ato cometido em ignorância, o pároco teria a obrigação de retirar o penitente dessa ignorância, explicando que o feito cometido era considerado pecaminoso. Isso é uma constatação que podemos fazer a partir dos desdobramentos da categoria de “controle das consciências”. Ao olharmos para a obra de De la Peña, contudo, esse ponto não é tão simples assim – é um fator que aparece em clara situação de controvérsia. Para ele, essa era uma das maiores dificuldades no campo da moral: “*Si el Confessor tendrá obligacion en conciencia a sacar de la conciencia erronea en que está el penitente, declarandole su ignorancia?*”<sup>44</sup>.

Essa ignorância podia ser em dois sentidos: num primeiro, o penitente podia julgar que algo lícito era proibido; num segundo, que algo proibido era lícito. Para o primeiro caso, não havia muitas dificuldades: quando alguém pensava que determinado ato era pecado sem que ele de fato fosse, o confessor tinha a obrigação de declarar que não era pecado, para que o indivíduo não fosse rigoroso injustificadamente consigo mesmo. No segundo caso o assunto se complexificava:

La mayor dificultad està en averiguar, si tendrá obligacion el Confessor de sacar de su error al penitente que por ignorancia juzga por buena alguna cosa, que no lo es sino mala. Pongo exemplo: En el que se casò con impedimento dirimente, por aver tenido copula illicita con parienta de su muger en segundo grado, ignorando que era parienta, ò no sabiendo que era impedimento dirimente, està con esta

---

<sup>44</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 320. (Grifos do autor).

buena fé, y cohabita con su muger sin tener remordimiento, ni escrupulo en la conciencia.<sup>45</sup>

Para De la Peña, era provável que a explicação ao casal de que eles estavam impedidos de estarem juntos só serviria para prejudicá-los, tornando-os pecadores, coisa que até então não eram, graças à “ignorância” de não conceberem tais atos como pecaminosos. Neste caso, “hará prudentemente el Confessor en dexarlos en su buena fé sin declararles la nulidad de su matrimonio; la razon es, porque no es justo enseñar aquello que daña, y no aprovecha”<sup>46</sup>. Isso significava que em determinados casos o pároco devia deixar o fiel com suas próprias “representações” sobre o certo e o errado, sem realizar uma correção moral em sua consciência – sem, em outras palavras, submetê-la a um “controle sistemático”. Contudo, essa possibilidade de não interferência nas atitudes do fiel foi evidenciada, até o momento, apenas em um exemplo específico sobre o casamento irregular. Devemos, agora, propor a questão sobre o alcance dessa possibilidade: em quais casos o pároco podia deixar o fiel em sua “ignorância” sem interferir em suas convicções?

O próprio De la Peña se dispôs a responder essa questão. Logo após sua conclusão sobre o caso do casamento, ele foi elencando exemplos de temas morais nos quais o confessor podia deixar o penitente em sua “boa fé” e “ignorância”. Ele passou pelo tema da usura, das confissões inválidas, das restituições, voltou ao problema do matrimônio, e em todos concluiu de acordo com o que já havia exposto. Em dado momento, contudo, surge um novo impasse: os atos contrários à lei natural e à divina. E quando a ignorância era sobre preceitos naturais? O confessor devia retirar o penitente da ignorância? Ou podia deixá-lo em sua consciência errônea, mesmo contrária à lei natural/divina? O seguinte trecho evidencia a conclusão do autor sobre a questão:

Tambien este caso es muy practicable entre Indios, porque tienen (como queda dicho) muchos de ellos ignorancia invencible, y conciencia erronea, en los preceptos naturales, y aunque graves Autores dixeron, que siendo la ignorancia de Derecho Divino, y natural, està obligado el Confessor a sacarle de su error, y desengañarle, como son Navarro, Covarrubias, y Bartolome de Ledesma; pero tengo por muy probable la opinion de Sanchez *lib. 2. De matrim. Disp. 38. num. 9.* Que con Medina, Soto, Cano, Enriquez, y Gutierrez, dize, que aunque sea conciencia erronea acerca de los

---

<sup>45</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Ioseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 320.

<sup>46</sup> Idem, p. 320.

preceptos Divinos, y naturales, no tiene obligacion el Confessor a instruirle, quando no tiene probabilidad de la enmienda, ò prudentemente juzga, que su instruccion, y enseñanza solo ha de servir de ponerlos en mala fé, lo qual se prueba con las razones de la question passada.<sup>47</sup>

A partir desta citação, chegamos à conclusão de que esse era um ponto bem controverso entre os autores. Dentro dessa controvérsia, De la Peña optou pela opção de permitir o erro do penitente em matéria de preceito divino e natural também. A possibilidade de não interferir na consciência do fiel, observada no exemplo do matrimônio, se estendia então para a maioria dos assuntos morais, alcançando até mesmo os casos da lei divina e da lei natural. Essa forma de resolver os problemas morais possuía apenas uma fronteira fixa: os artigos da fé. A formulação do autor sobre os limites da consciência errônea e da ignorância era a seguinte:

Esta resolucion tiene una limitacion, y es, que si la conciencia erronea, ò ignorancia es en algo que es necessario *necessitate medii* para salvarse, que siempre tiene el Confessor obligacion de instruir cõ la verdad, declarandose el engaño en que está, y esto aunque no se espere enmienda. Pongo por exemplo: En aquel que tiene ignorancia en los Misterios de la Fé, que necessariamente ha de creer explicitamente, ò implicitamente para salvarse, como creer que ay Dios, que es Remunerador, y Pagador de nuestras obras. (...) *en ignorando estos articulos, aunque sea la ignorancia inculpable, ninguno se puede salvar.*<sup>48</sup>(Grifos meus)

Havia, portanto, uma série de coisas *necessárias* para que a salvação fosse alcançada. Pelo que podemos notar, o ponto principal era a série de artigos, já mencionada, na qual se devia crer. Esses artigos não eram alvo de discussão moral; não havia para eles qualquer possibilidade de dispensa por causa de ignorância sobre o assunto. Eles não estavam em discussão, justamente, por não pertencerem ao âmbito estritamente moral, ligado à ação. Diante deles, não havia muitas possibilidades. Por um lado, era possível reconhecê-los como verdadeiros, abrindo o caminho para a salvação, ou negá-los, adentrando nos domínios da heresia; ainda era possível que determinado indivíduo não tivesse qualquer conhecimento sobre esses artigos e, também, que não tivesse nenhuma possibilidade de alcançá-los – caso extremamente comum na América.

---

<sup>47</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Ioseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 321.

<sup>48</sup> Idem, p. 321.



Ou seja, uma legítima “ignorância inculpável”. *Inculpável*, porém insuficiente para a salvação. Esse caso específico, da ignorância inculpável em artigo de fé, é um ponto chave para compreendermos bem a distinção entre pecado e heresia que estamos buscando abarcar desde o começo do capítulo. Se tomarmos a infidelidade como um ato individual, observamos a seguinte conclusão do autor:

Y es tanta verdad esta, que si el Gentil juzga, que su secta es la verdadera para salvarse, si livianamente se mueve a dexarla, escogiendo la ley de los Christianos, sin que con pruebas, y razones se la ayan propuesto suficientemente, pecará mortalmente, porque en cosa de tanta importancia, dexa la ley que juzgava buena por abraçar otra, que aun no le convence el entendimiento.<sup>49</sup>

O índio não só estaria livre do pecado seguindo a sua seita e julgando-a como boa, mas inclusive cometeria pecado se a deixasse para seguir a dos cristãos antes de ser suficientemente *convencido*. Contudo, ele desconheceria os princípios básicos fundamentais do cristianismo, sem os quais “ninguno se puede salvar”<sup>50</sup>. A própria fidelidade/infidelidade possuía as duas dimensões. Em uma dimensão, ela é ação; por ser ação, o sujeito devia obedecer em primeira instância aos ditames de sua própria *consciência moral*. Em outra dimensão, ela é o conhecimento da “verdade”; portanto, devia ser claramente definida pela doutrina, sem espaço para dúvidas, manifestando um claro controle daquilo que podemos chamar de *consciência religiosa*.

Tudo isso estava baseado, em grande parte, sobre a reafirmação das três virtudes teologais no Concílio Tridentino. Ao contrário de Lutero, que havia defendido a centralidade da Fé para a salvação, a Igreja Católica reiterou a necessidade das três virtudes: Fé, Esperança e Caridade. Nessa formulação, tanto a fé quanto a ação – representada pela caridade – tornavam-se etapas necessárias para o caminho rumo à salvação das almas. Essas duas etapas, contudo, eram claramente distinguidas pela doutrina e, também, eram trabalhadas de modos diferentes. No caso da ação, vimos que o pároco possuía um espaço de intervenção limitado; essa limitação era traçada a partir de uma visão que tendia transferir para a consciência do fiel a soberania sobre suas próprias decisões. No caso da crença, vimos um trabalho de doutrinação por parte do pároco, no sentido mais restrito possível: a transmissão de uma “verdade” para alguém que a ignora, algo determinado fora da consciência do indivíduo e imposta a ela.

---

<sup>49</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 332.

<sup>50</sup> Idem, p. 321.

Agora, nosso foco será buscar um aprofundamento na questão da ação em específico. Para isso, analiso primeiro a concepção que De la Peña possuía sobre os índios e de toda a “natureza humana” de modo geral para, depois disso, apresentar as formas de regulação e autorregulação das ações humanas.

#### 4. O HUMANO, SUA CONSCIÊNCIA E SUAS AÇÕES

Alonso de la Peña Montenegro, em seu *Itinerário*, não se limitou apenas a dar instruções aos párocos de seu bispado. Durante toda a obra, ele fez um grande esforço no sentido de refletir sobre a “natureza humana”. Sua moral, em grande parte, está baseada sobre essa reflexão. Ele discute, de modo particular, o estado dos índios – demarcando, para eles, uma categoria jurídica (*miserables*) e afirmando uma “inferioridade” em relação aos espanhóis. Essa “inferioridade”, contudo, na maior parte da obra aparece como algo circunstancial em oposição à humanidade natural deles<sup>51</sup>: ela, a “inferioridade”, seria eliminada pela introdução do cristianismo e do modo de viver cristão nos indígenas. Disso decorre a organização desse capítulo, em que discuto a questão dos índios, que depois transborda para a reflexão sobre a natureza humana e desemboca na introdução do modo de viver cristão nas populações indígenas. Nesta última, surge de forma decisiva a questão da *consciência* e dos atos humanos. A partir dessa última questão, estabeleço uma ligação a um aspecto fundamental do Direito do momento: a interpretação das leis.

Toda essa reflexão feita pelo autor fundamentou-se em aspectos basilares de sua vida que já mencionamos antes: sua longa trajetória acadêmica e erudição consideravelmente densa. No decorrer da obra, fica evidente o recurso que ele fez aos mais variados autores desde a teologia até a literatura e a filosofia. Fábio Locatelli, em uma apresentação sobre o autor, fez a seguinte afirmação:

El autor menciona a teólogos, moralistas, juristas, cédulas reales, canonistas, padres de la Iglesia, historiadores, autores clásicos y las sagradas escrituras. Las ideas de algunos autores se encuentran a lo largo de casi toda la obra. Por ejemplo, Tomás de Aquino, el Concilio de Trento, el *De procuranda indorum salute* de José de Acosta, los Concilios de Lima, los sínodos de Quito, y el *De indiarum iure* Juan

---

<sup>51</sup> Digo “Na maior parte da obra” porque há alguns momentos em que ele rompe essa lógica, tratando os índios como naturalmente inferiores. Isso, contudo, não predomina em seu *Itinerario* como um todo.

Solórzano y Pereira son algunos de los referentes teóricos principales que caracterizan el espíritu de toda la obra.<sup>52</sup>

O autor de fato recorria constantemente aos Concílios Limenses e Tridentino – seus dois referenciais mais frequentes –, a São Tomás de Aquino, a Santo Agostinho e às escrituras. Além dessas fontes, ele ainda se apropriava de diversos autores clássicos, gregos e latinos, como Aristóteles, Platão, Plauto, Cícero, Sêneca, Horácio, Ovídio e outros.

Entre os referenciais de De la Peña citados por Locatelli, se encontravam também os historiadores – principalmente os que tinham narrado conquistas espirituais na América. O objetivo central do *Itinerário*, desde o princípio, era recolher todo o material teológico-moral e filosófico cristão/ocidental para reorganizá-lo a partir da experiência histórica da conquista e evangelização da América. Essa experiência era apreendida pelo autor, em primeira instância, na sua própria atuação de Bispo na cidade de Quito e nas inúmeras visitas que fez às paróquias de seu bispado. Por outro lado, era apreendida por meio das “histórias” lidas sobre a conquista da América. Em particular, tinham grande peso sobre ele as mencionadas histórias sobre as conquistas espirituais – obras que condicionaram seu olhar sobre os índios.

#### 4.1. Os índios

Em agosto de 1663, cinco anos antes da publicação impressa do *Itinerário*, uma carta endereçada a De la Peña por Francisco de la Torre já apontava qual devia ser o propósito central da obra: conciliar a Teologia Moral com as particularidades do “Novo Mundo”. A carta também reiterava uma visão sobre os índios que tinha se tornado clássica na América e que foi reproduzida na futura publicação do *Itinerário*. Nela, estava escrito o seguinte:

Al Ilustrissimo Señor Don Agustin de Sarabia, antecesor de V. S. I.  
[De la Peña] hemos suplicado se sirviesse de hazernos algun tratado tocante al pasto espiritual de los Indios, que por su mucha rudeza, y corta capacidad, en muchos casos, es necessario ocurrir a particulares doctrinas, sin que las comunes sean bastantes para resolver algunas

---

<sup>52</sup> LOCATELLI, Fabio G. *El Itinerario para párrocos de indios (1668) de Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*. Presentación de Fabio G. Locatelli para el proyecto “Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII (DCH)”. Frankfurt, 2016, p. 3.

dificuldades que se ofrecen; y por su continua enfermedad no pudo darnos este consuelo. Suplicamos a V. S. I. con todo rendimiento, se sirva de hazernos este favor, que aviendo siempre continuado las Escuelas, no le será tan penoso, como a otros.<sup>53</sup>

Os índios eram colocados, portanto, como pessoas de muita “rudeza” e “curta capacidade”. Isso é reafirmado diversas vezes por De la Peña durante a obra. Uma série de atributos vai sendo pouco a pouco associada aos índios: rudeza, incapacidade, ignorância, torpeza, inclinação ao vício, covardia, timidez, apreço à solidão, barbaridade, rusticidade e condição miserável. Todos, conceitos de cunho negativo que foram se entrelaçando com o termo “índio”.

Na verdade, ele afirmava a existência de “tres clases” de índios; os atributos negativos eram mais ou menos manifestos de acordo com essas classes. De la Peña retomava essa divisão a partir das considerações do Padre José de Acosta. Ele colocava os “Chinos”, Japoneses e Orientais como a primeira classe, por possuírem “República”, reis e escrita; na segunda classe, estavam os Peruanos, Mexicanos e Chilenos que tinham um dado grau de “política”, mas que estava mezclada com “tyranía, con tantos errores, y supersticiones tan diversas, que les obscurecen la corta y menguada luz que tenian de la razon”<sup>54</sup>; a terceira classe era a dos “Indios barbaros”. Estes últimos, “andan por los montes desnudos, y sin genero de policia, y tan poco sociables, que viven en las soledades, y tan Caribes, que unos se comen a otros”<sup>55</sup>.

Em primeiro lugar, concluímos disso que todas as populações orientais somadas às populações da América eram classificadas a partir de um mesmo conceito: índios. Em segundo, vemos que todos os povos da América pertenciam ou a segunda ou a terceira classe de índios. Nessas classes, os aspectos negativos eram ressaltados. Os índios pertencentes a elas, para De la Peña, ofereciam grandes dificuldades para o projeto espanhol de conversão, e tinham se sujeitado a poucas mudanças mesmo após grandes esforços doutrinários. Para compreendermos a noção que De la Peña tinha sobre eles e os desdobramentos dela, cabe recorrermos a uma citação um tanto longa, porém necessária, na qual ele apresentou suas ideias sobre os povos indígenas:

---

<sup>53</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. XII.

<sup>54</sup> Idem, p. 141.

<sup>55</sup> Idem, p. 141.

(...) como todos descien de aquellos Gentiles, asi los que ya están convertidos, como los que aun viven en su Gentilidad, aun parece reyna en ellos aquella bronca barbaridad: y asi por la mayor parte son rudos, poco disciplinables, de que nace no saber la Doctrina. (...) hay entre ellos innumerables supersticiones, y vanas observancias. Son tambien muy inclinados à la embriaguez, en que ponen su mayor felicidad, de donde nace estar muy de ordinario privados del discurso, y por esta causa no estiman la honra de sus mugeres, ni de sus hijas (...). Son tímidos y cobardes, de que proviene ser sumamente mentirosos: por lo qual à sus dichos y declaraciones no se les da entero credito en juicio: y finalmente son gente miserable, à quienes competen todos los privilegios de los tales: y por estas razones las leyes, asi Ecclesiasticas, como Seglares, no los han de obligar con el mismo rigor que à los demás; ni las Doctrinas comunes se les han de aplicar del mismo modo que se aplican à otros.<sup>56</sup>

Na citação, ficam explícitos praticamente todos os atributos mencionados anteriormente, mostrando a visão negativa que De la Peña possuía dos povos indígenas. Toda essa caracterização, contudo, gerava uma relação ambígua com os índios. A despeito do caráter preconceituoso presente nela, a caracterização negativa dos índios garantia a eles algumas vantagens no âmbito jurídico, como podemos ver no final da citação. As leis, para eles, obrigariam com menos rigor; as normas religiosas também. Isso é definido por De la Peña, inclusive, como uma obrigação do juiz:

La rusticidad, y simplicidad que tienen los Indios, obligan a que los Iuezes usen de toda la piedad possible en castigar sus delitos (...), tambien ha de ser menor, que la que se dà a los que obran mal con perfecto conocimiento: y esto no solo es arbitrio que se dà al Iuez, sino obligacion suya, y pecará llevando las leyes en el castigo de aquellos a quienes las mismas leyes ordenan, que se use de piedad con ellos, y el mismo Dios toma a su cargo ampararlos.<sup>57</sup>

Ou seja, havia certas acomodações ao “estado” de “rústicos”<sup>58</sup> dos índios, que podiam até mesmo obrigar o juiz a não usar das leis em determinados casos contra eles. Isso, por um lado, gerava uma situação favorável no sentido de que a diminuição de uma pena sempre era preferível a uma pena mais dura – fato relevante para os propósitos específicos desta pesquisa. A necessidade de ponderar as penas em casos de índios é um ponto interessante para pensarmos na questão da ação e da consciência – que será retomada mais a frente –, visto que ela acentuava ainda mais alguns aspectos

---

<sup>56</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 141.

<sup>57</sup> Idem, p. 143.

<sup>58</sup> A categoria jurídica que De la Peña diz, formalmente, que os índios pertenciam era a de miseráveis. Porém, durante toda a obra eles também eram enquadrados como “Rústicos”.

atenuantes do Probabilismo. Por outro lado, isso gerava privações para os indígenas, um certo “paternalismo”, e impunham uma diferenciação social, como analisou Antonio Manuel Hespanha. Em suas palavras, “o estatuto dos rústicos compreendia também aspectos negativos, como, por exemplo, o de nunca poderem pertencer à nobreza, ainda que fossem ricos e de bem; ainda, a ofensa que lhes fosse feita nunca era considerada como uma injúria”<sup>59</sup>.

O próprio conceito “rústico”, amplamente utilizado por De la Peña, é interessante para pensarmos a classificação que era dada aos índios. *Rústico*, como analisou Hespanha, não foi um conceito criado para explicar as realidades americanas, mas provinha da tradição europeia. Em algumas definições, como a que ele retoma de Bártolo, “os rústicos são os que vivem fora das cidades ou das terras importantes”<sup>60</sup>. O termo, contudo, não era sempre tão “neutro” assim, mas o oposto:

“Rústicos” não era, de facto, uma expressão neutra no discurso da Baixa Idade Média, como mais adiante veremos em pormenor. Longe de constituir uma simples evocação do mundo rural, ela continha uma conotação nitidamente pejorativa equivalente a “grosseiro” (*grossus*, *grossolanus*), “rude” e “ignorante”, por oposição a um ideal de cultura literária que, cada vez mais, se vinha impondo.<sup>61</sup>

Pensar nesse conceito é interessante para notarmos que qualificar os índios de “rústicos” não significava colocá-los em uma categoria essencialmente distinta da dos espanhóis – a própria Europa possuía seus “rústicos”. A tentativa era a de enquadrar o índio em um esquema conceitual que remetesse ao estado considerado o mais baixo da realidade europeia, representado pelos camponeses e pessoas pobres em geral<sup>62</sup>. Tratava-se, portanto, de um mecanismo conceitual que tendia a acentuar uma estratificação social, criando um *estado* dos índios, social e jurídico, mas que não lhes negava o reconhecimento de sua humanidade. Apesar de toda a concepção negativa que De la Peña possuía dos índios, ele criticou em toda a sua obra as opiniões que negavam a humanidade plena dos habitantes da América e em nenhum momento admitiu que eles pudessem possuir uma “natureza” que fosse diferente. Ao invés disso, o contato com o

---

<sup>59</sup> HESPANHA, Antonio Manuel. *Imbecilias. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Belo Horizonte: Fafich, 2008, p. 117.

<sup>60</sup> Idem, p. 109.

<sup>61</sup> Idem, p. 110.

<sup>62</sup> A relação de semelhança que os sujeitos da época concebiam entre os índios e os camponeses foi tratada por Prosperi, em seu *Tribunais da Consciência*. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 544. Retomo essas considerações do autor logo em seguida.

“outro”, em sua experiência na América, serviu como ponto de referência para suas discussões sobre a “natureza humana”, conforme será discutido no capítulo seguinte.

## 4.2. Natureza humana

Adriano Prosperi, no capítulo de sua obra destinado aos missionários, descreveu uma importante transformação no conceito de “humanidade” ocorrida ao longo do século XVI. Uma transformação alimentada, justamente, pelos novos empreendimentos missionários e ancorada sobre as novas noções oriundas dos debates acerca dos habitantes do continente americano. No conceito antigo, a natureza e a cultura formavam um todo inseparável, como podemos ver na análise de Prosperi sobre Lutero: “Os camponeses eram vistos como animais, ou como crianças: “vivem como os bons animais domésticos e os porcos irracionais”, dissera Lutero a respeito dos camponeses da Saxônia. Assim, a diferença de cultura era vista como diferença de natureza”<sup>63</sup>. Isso se alterou quando os efervescentes debates sobre os índios foram incorporados às concepções da “natureza humana”: antes, uma variedade cultural encarada como evidência de diferenças naturais entre os seres; depois, a compreensão das diferenças culturais como variações de uma mesma natureza. Um autor chave nessa transformação foi o dominicano Francisco de Vitória:

(...) o grande dominicano espanhol Francisco de Vitoria, por exemplo, ensinou uma comparação do gênero para sustentar que no nível mais baixo da ignorância – o dos camponeses castelhanos e dos índios americanos – existia sempre a possibilidade de decorar os elementos básicos da fé cristã. (...) Era uma comparação que partia de juízos muito negativos: na graduação dos níveis de “civilização” que então começaram a ser medidos, camponeses e silvículas encontravam-se no grau zero. Mas continuava sendo, mesmo assim, uma avaliação que mantinha essas figuras dentro da noção de humanidade.<sup>64</sup>

O primeiro ponto a ser destacado sobre a ideia de De la Peña acerca da natureza humana é o seu pessimismo em relação a ela. Até o momento, vimos esse pessimismo apenas em relação aos índios. Ao falar de outros grupos sociais espanhóis, o autor mantinha um tom semelhante. Os *encomenderos*, por exemplo, foram colocados na maior parte da obra como causadores de injustiças e violências.

---

<sup>63</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 543.

<sup>64</sup> Idem, p. 543.

Dois “exemplos” evocados para afirmar isso se baseavam nas narrativas de Las Casas e de Antonio Ruiz de Montoya. Este último, após a destruição do Guairá pelos colonos paulistas, produziu uma história para narrar os excessos dos “vezinos de la villa de San Pablo”. De la Peña, por sua vez, retomou tal caso na composição de sua obra, afirmando que doze mil índios, juntos a seis padres, tinham embarcado em “balsas” no Rio Paraná, na ânsia de fugir dos paulistas.<sup>65</sup> Nesse caminho, os índios e os padres teriam enfrentado “hambre”, “cansacio”, “peste” e “muerte de muchos”, pois eram “perseguidos de Christianos, que como lobos hambrientos iban tras el rebaño de ovejas mansas (...); y a semejantes crueldades llaman los Doctores fiereza, porque se deleytan en el tormento de hombres, como las fieras quando los despedaçan”<sup>66</sup>. Os cristãos, nessa passagem, tornavam-se “lobos hambrientos”. Não só os cristãos. Retomando uma frase de Plauto, recentemente utilizada pelo seu contemporâneo Thomas Hobbes, De la Peña dizia: “*Homo homini lupus*, que son los hombres lobos contra otros”<sup>67</sup>.

Numa formulação mais clara sobre esse aspecto corrompido da natureza humana, o autor fez a seguinte colocação:

Quedò la naturaleza humana tan destrozada, y fragil por la culpa de nuestros primeros Padres, que apenas puede convalecer de sus accidentes: de aqui le viene al hombre una depravada inclinacion a lo malo, y dificultad para lo bueno, con promptud para el vicio, que ligeros, y veloces somos para las cosas de nuestro daño, y para las de nuestro provecho, que tardos, y pereçosos! Que desembueltos para la culpa; y para la gracia, que embaraçados con montes de dificultades que se ofrecen.<sup>68</sup>

Essa inclinação ao mal e prontidão ao vício, contudo, configuravam apenas uma *dificuldade* humana para a realização do “bem”, mas não uma *impossibilidade*. Por mais “destrozada” que fosse a natureza humana, ela ainda mantinha um elo com dois atributos conferidos por Deus ao homem: o livre-arbítrio e o contato com a lei natural por meio da “propria conciencia”, capaz de discernir o certo e o errado. A afeição ao vício se daria mais por uma questão de vontade, tentação e paixão, do que por uma questão de possibilidade: por meio da própria consciência o indivíduo tinha acesso à Lei Natural, ele tinha interiormente a medida capaz de discernir as coisas a serem feitas e as coisas a serem evitadas. A *dificuldade* que vinha dessa natureza parcialmente

---

<sup>65</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 154.

<sup>66</sup> Idem, p. 145.

<sup>67</sup> Idem, p. 244.

<sup>68</sup> Idem, p. 419.



corrompida estava mais em seguir o que era certo do que em saber o que de fato era certo. Para formular essas conclusões, o autor citou um trecho da carta de São Paulo aos Romanos: “*Eles mostram que as obrigações da lei estão escritas em seus corações, e a consciência deles próprios dá o testemunho*” (tradução livre)<sup>69</sup>. A partir dessa passagem, De la Peña chegou ao seguinte:

(...) porque al punto que amanece el uso de la razon, comienza la propia conciencia en lo interior a promulgar estas leyes de la naturaleza, y a predicar los preceptos comunes, que sin discursos metafisicos se conocen, porque la razon natural conoce, que no es bueno hazer con el proximo, lo que no quisieramos que hiziessen con nosotros, *quod tibi fieri non uis, alteri ne feceris*.<sup>70</sup>

A Lei Natural – que ocupava o posto mais alto na hierarquia das leis – podia ser apreendida por qualquer indivíduo que possuísse o uso da razão, sem qualquer necessidade de “discursos metafísicos”. Essa Lei, de certa forma, era anterior e até mesmo se localizava além do próprio cristianismo. Hannah Arendt, ao analisar as obras de Agostinho, apontou que a “lei escrita em nossos corações” era independente da pertença a “tal ou tal nação” e não necessitava, a princípio, da revelação divina: “O mandamento cristão reforça esta lei (natural) e, assim, apenas reconduz o ser-conjunto dos homens à sua singularidade mais perfeita, onde são eliminados todos os crimes (facinora)”<sup>71</sup>. Para ela, isso fazia com que Agostinho desenvolvesse os conceitos de *autoridade* e *razão* como complementares, e não necessariamente opostos.<sup>72</sup> A autoridade da Igreja seria responsável apenas por *reforçar* uma lei que já era conhecida interiormente pelo indivíduo. Ou seja, a missão do cristianismo na terra seria a de *reconduzir* os homens a essa lei.

Aplicado ao nosso recorte histórico específico, a retomada dessa proposição por De la Peña significava um tipo específico de conversão moral, que não consistia em criar, a partir do *nada*, uma consciência para os índios, mas de adaptar a própria consciência que eles já tinham, utilizando os mandamentos cristãos, relembrando-os da

---

<sup>69</sup> “*Ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum*”. PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de índios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 418.

<sup>70</sup> Idem, p. 418.

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 10.

<sup>72</sup> Idem, p. 10.

lei que eles já eram capazes de acessar, mas que estava obscurecida pelos “maus costumes”<sup>73</sup>.

Assim, a consciência pessoal não se tornava algo a ser controlado, mas era inclusive necessária para a moralidade cristã. Ela, desde então, passava a realizar esta alta tarefa que era conduzir a travessia de uma Lei Natural – elaborada diretamente por Deus – para as ações humanas concretas. Isso acarretava duas consequências diretas. Por um lado, a liberdade do arbítrio humano recebia ainda mais ênfase; por outro, causava um grau de individualização dos critérios morais, visto que o maior papel atribuído à “lei escrita nos corações” levava a uma noção de moral que permitia ações pautadas no ditame interior da consciência própria, sem que elas precisassem ser necessariamente reguladas por algo externo, institucional, público: “Dios nos libre (dize el Santo) de que un hōbre no quiera hazer una cosa, y que le obliguē a que la haga”<sup>74</sup>. Essa concepção não seria possível se o autor partisse da premissa de que o humano, em sua natureza, fosse incapaz de discernir o certo e o errado. Mas era justamente por possuir esse discernimento que o homem tinha o direito de ser livre. Escravizar uma pessoa livre, por exemplo, “es una de las mayores injusticias que se pueden hazer a los hombres, porque los privan de la libertad, joya la mas preciosa que les diò naturaleza, que vale mas que todos los tesoros del mundo”.

Dessas discussões surgia a já mencionada obrigação que os sujeitos tinham em seguir sempre à própria consciência, mesmo quando ela estava errada – “conciencia erronea”. Isso, ainda, parecia não ser uma opinião muito exclusiva de De la Peña:

Es comun sentir de los DD. en q casi todos convienen, q la conciencia erronea, y falsa, como sea inculpables, siempre obliga a obrar al que la tiene, cōforme a su dictamen; de tal manera, q si dexasse de obrar con él, pecaria, porque qualquiera q obra contra el dictamen de su conciencia, aunque ella estè errada, obra lo que juzga que es pecado, y por consiguiente es visto amarle, y hazer contra la Ley de Dios, que por esso se llama conciencia juez de nuestras obras.<sup>75</sup>

A proposição de que a consciência pessoal era a juíza de “nuestras obras”, mesmo quando errada, foi colocada como uma opinião comum, “en q casi todos convienen”. Toda essa formulação individualizante – pautada na razão de cada

---

<sup>73</sup> Essa noção de que o acesso à lei natural era dificultado pelos maus costumes já estava em Agostinho, mas é apropriada quase completamente por De la Peña para explicar a situação dos índios.

<sup>74</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de índios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 221.

<sup>75</sup> Idem, p. 532.

indivíduo e em sua liberdade – foi verificada até aqui no seu aspecto teológico mais abstrato. Sua materialização se dava por meio de duas instituições: em primeiro lugar, numa das práticas mais elementares da vida religiosa e moral do período, que era a confissão sacramental, a relação entre penitentes e confessores. Em segundo, na *praxis* jurídica dos tribunais, a partir da tensão entre lei e consciência.

Essa formulação teórica de um indivíduo racional, que se conectava à Lei Natural por meio de sua consciência e que era responsável por guiar sua própria conduta, se vinculava à confissão sacramental por meio do Probabilismo. Conforme o professor Rafael Ruiz, junto ao Núcleo de Estudos Ibéricos, já vem estudando há algum tempo, o Probabilismo consistia numa permissão dada ao penitente para que ele seguisse qualquer opinião provável no momento de agir.<sup>76</sup> Na formulação de De la Peña, “el que obra siguiendo opinion probable, obra con seguridad en la conciencia: y aunque a cerca de hazer alguna cosa, aya dos opiniones, una mas probable, q no se haga, y otra menos probable, que se haga, puede con seguridad seguir la opinion menos probable”<sup>77</sup>. Assim, o fiel tinha o direito de escolher qual das opiniões seguir, independente se ela fosse mais ou menos provável – a responsabilidade da escolha recaía sobre ele. E, quando estivesse diante do confessor, este último não poderia repreendê-lo por ter feito tal ação, pois se tratava de uma conduta fundamentada em opinião provável. Assim, a deliberação sobre qual decisão tomar passava a ser feita interiormente – na consciência. Disso resultava, também, os já mencionados casos da consciência errônea, nos quais o confessor podia até mesmo deixar o penitente em seu erro, para evitar problemas maiores.

Cabe, por fim, observarmos a relação entre a lei e a consciência. A relação das pessoas com a lei se dava, para Montenegro, a partir de uma atividade *interpretativa*, caracterizada pela *epicheya* (equidade), conceito aristotélico que ele retomou. A *epicheya* seria um exercício humano capaz de adaptar e acomodar as leis universais a casos particulares. De la Peña, fundamentando-se em Santo Hilário, disse:

(...) siempre las leyes se han de interpretar, conformándose con los motivos, y causas que tuvieron los Legisladores quando las hizierõ.

---

<sup>76</sup> Aqui, me refiro apenas ao Probabilismo aplicado à confissão sacramental. O Probabilismo, em si, ia além de seu uso na confissão, atuando sobre o ofício de juízes e advogados nos tribunais. Sua definição, contudo, era muito semelhante no âmbito jurídico também, sendo caracterizado pela permissão dada ao juiz de seguir uma opinião apenas provável, ainda que fosse menos provável que outras.

<sup>77</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 531.

(...) dize el Santo, que las palabras de la ley se han de acomodar, y sujetar a las cosas particulares que suceden, y no estas a las palabras de la ley en todo lo que sueñan. (...) Si ocurre algun caso contra las circunstancias, que fuera imposible, ò muy dificultoso ajustarse a la ley, entonces entra la *epicheya* corrigiendo el defecto de la misma ley.<sup>78</sup>

Essa *epicheya* seria capaz de interpretar e modificar, conforme as circunstâncias, as leis. Contudo, ela apenas realizava esse exercício com as leis positivas. A lei natural, pelo contrário, não precisava de interpretação, visto que era a mesma “razão natural” a que a compunha e a que fazia a *epicheya* das outras leis. Seus ditames já eram sempre direcionados a casos particulares. Quanto às leis gerais, tanto da Igreja como dos reis, eram incapazes de prever todas as circunstâncias e necessitavam dessa ponte humana que, por meio da razão natural, adequassem-na aos casos. Às vezes, essa interpretação podia significar uma inversão completa da lei, fazendo com que se agisse de modo contrário ao que ela ditava. Isso era possível pelo seguinte motivo:

(...) cessa la obligacion de la ley en todos aquellos casos que por razon de la *epicheya* no es visto estar comprendidos en ella, aunque sus palabras los comprendan, y esto no solo en caso que fuera injusto obedecer la ley, sino tambien quando fuera muy grave, y dificil, por el grave daño que de obedecerla resultasse; porq ya entonces peca la ley, si quisiesse obligar con tãoto daño.<sup>79</sup>

Assim, o juízo humano interno seria capaz de adaptar as leis ou, se fosse necessário, de não segui-las, por julgá-las injustas ou irrelevantes para o caso concreto. As leis eram colocadas em tensão com a consciência pessoal dos juízes e dos súditos, sendo esta consciência capaz de julgar as próprias leis. Prosperi, em sentido oposto, afirmava o seguinte sobre a lei na primeira modernidade espanhola:

No plano teórico, chegou-se – no mundo católico espanhol – a sustentar oficialmente que não havia nenhuma diferença entre plano da consciência e plano das leis e que a lei do soberano obrigava em consciência sob pena de pecado mortal: mas não para submeter as leis ao crivo da consciência cristã, e sim para forçar os súditos à observância das leis do príncipe cristão mesmo quando ofendiam claramente as consciências.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 424.

<sup>79</sup> Idem, p. 424.

<sup>80</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 474.

Ora, se nos basearmos na análise de De la Peña, Busenbaum e outros autores da época, observaremos que essa conclusão não corresponde completamente à dinâmica vivida na época. Por um lado, ela toca em um ponto realmente fundamental do momento, que é a aproximação cada vez maior entre a esfera da lei e a esfera da consciência. Por outro lado, o que vemos é que essa aproximação gerava, justamente, uma possibilidade de submeter as leis ao jugo cristão, quando elas ofendessem “claramente as consciências”: a lei que fosse injusta não precisava ser cumprida.

O que vimos até o momento, a partir da análise da obra, é que o campo da ação humana passou a se tornar cada vez mais uma responsabilidade individual dos súditos e fiéis, enquanto o campo da crença estava delimitado pelos artigos de fé claramente definidos em concílio. A perspectiva que De la Peña tinha sobre a natureza humana o levava a uma *moral* que permitia que os sujeitos agissem conforme sua própria consciência, visto que nela estava o contato do fiel com o criador – um contato mantido internamente, diretamente com Deus por meio da lei escrita nos corações. O mesmo De la Peña apontava que aqueles que não conhecessem os artigos da fé ou que não acreditassem neles perderiam automaticamente a possibilidade de salvar-se. A *doutrina cristã* proposta por ele continha uma moral flexível e individualizante, assim como uma fé inflexível e coletivamente definida – e isso o assemelhava à maioria dos teólogos católicos do período, conforme estudamos em outras ocasiões. Contudo, toda a análise se deteve nos aspectos mais teóricos e conceituais do pensamento do autor. Agora, devemos olhar para alguns temas concretos sobre os quais ele escreveu, que nos possibilitarão enxergar não só suas semelhanças com a maioria dos autores católicos do período, mas também suas particularidades enquanto teólogo que escrevia para padres americanos.

## 5. O MATRIMÔNIO

Benedetta Albani, em um trabalho dedicado ao estudo do Matrimônio no Novo Mundo, destacou o papel central que esse sacramento ocupou na dinâmica religiosa e política da América. Nas palavras da autora:

(...) durante todo o processo de evangelização e de povoamento, o matrimônio desempenhou um papel fundamental nos níveis religioso e político, devido ao insubstituível papel dado a ele pela cultura europeia como elemento fundador da sociedade. Por esta razão, o

estudo da introdução do matrimônio cristão no Novo Mundo oferece um ponto de vista privilegiado sobre a sociedade americana como um todo e sobre os valores e ideais que modulam as relações entre os seus membros. (Tradução livre).<sup>81</sup>

Assim, analisar o Matrimônio em De la Peña nos parece um passo significativo para chegarmos ao nosso objetivo maior que é compreender o *disciplinamento* na obra do autor. Ao começar a falar sobre o Matrimônio, ele fez a seguinte afirmação: “Es cierto de Fé, que Christo en la Ley de Gracia, al Matrimonio, que era contrato natural, lo elevò, é instituyò uno de los siete Sacramentos”<sup>82</sup>. O matrimônio, assim, carregava uma face “natural” e outra “sacramental”. Para explicar o aspecto natural do matrimônio, ele se vale da obra de Sanchez<sup>83</sup>, dizendo que o Matrimônio é um contrato natural por meio do qual um homem e uma mulher se unem<sup>84</sup>. A definição da parte sacramental era feita da seguinte maneira: “É um sinal sensível da graça, por meio do qual o homem e a mulher são unidos entre si perpetuamente” (Tradução livre)<sup>85</sup>.

O aspecto sacramental do Matrimônio, para ele, só podia ser realizado por intermédio da Igreja. O aspecto natural, por outro lado, era encontrado em qualquer povo “fiel” ou “infel”, e era a base necessária para a existência do sacramento. O matrimônio sacramental era realizado sobre uma realidade “natural”: havia a ideia de que ele a aperfeiçoava, mas não a substituí-a. A partir disso, surgiam dúvidas entre os párocos que pretendiam realizar matrimônios nas povoações recém-conquistadas. Uma vez que o matrimônio era um contrato presente *na natureza* e, portanto, presente em qualquer sociedade humana, ele tinha que ser encontrado nas populações indígenas também – e os padres se esforçavam por encontrá-los. Sendo assim, os matrimônios pré-existentes nas comunidades não cristãs deveriam ser mantidos ou desfeitos pelo pároco? Essa pergunta só podia ser respondida depois que se respondesse a uma outra, mais elementar: quais casamentos indígenas poderiam ser considerados “legítimos” casamentos?

---

<sup>81</sup> ALBANI, Benedetta. *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*. Tese de Doutorado pela Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2008, p. 22.

<sup>82</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 374.

<sup>83</sup> Trata-se do teólogo espanhol Thomas Sanchez (1550-1610) e o trabalho usado foi o seu difundido tratado sobre o matrimônio, *Disputationes de Sancto Matrimonii* (1602).

<sup>84</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 373.

<sup>85</sup> Idem, p. 373.

O próprio De la Peña fez essa ressalva de apontar a existência, entre os índios, de matrimônios “verdadeiros” e não “verdadeiros”, legítimos e ilegítimos. Ao propor essa divisão, ele retomou a definição que havia dado ao casamento enquanto contrato natural, acrescentando algumas características:

(...) el matrimonio es una mutua promessa, de que no se ha de apartar, ni dividir el uno del otro; mas antes ha de ser el cuydado, y trabajo de cada uno, ponerle en buscar la vida comun de entrambos; y donde se halla pacto, y promessa reciproca entre varon, y muger, de que assi lo haràn, ay verdadero matrimonio<sup>86</sup>.

Em decorrência disso, apenas algumas formas específicas de matrimônio seriam consideradas legítimas dentre as possibilidades de união existentes nas populações locais. Em primeiro lugar, destaca-se o fato de que era um contrato entre um homem e uma mulher, rejeitando qualquer outra união que extrapolasse esse formato. Uniões ou relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo – comuns entre os índios, segundo o próprio De la Peña – se enquadravam automaticamente no pecado da “sodomia”. Ele também deu um especial destaque à duração dessas uniões e ao caráter de pacto e promessa presentes nelas. Não bastava, portanto, que houvesse uma união entre homem e mulher, mas também que houvesse certa durabilidade nessa relação e a consciência de que se participava de uma “promessa de companhia inseparable”<sup>87</sup>. Além disso, o casamento não podia ser realizado entre parentes próximos, mas, nesse ponto, a doutrina sofreu certas modificações para ser introduzida nas populações indígenas. Parentes de terceiro e quarto grau de consanguinidade, em geral proibidos de se casar, poderiam se unir se fossem indígenas.<sup>88</sup>

Após fazer essas ressalvas, o autor passou a descrever algumas formas de casamento comuns no território americano, valendo-se de histórias de conquista. Ele mencionou o casamento entre populações mexicanas, tanto de “caciques” como de “gente plebeia”, e depois falou de casamentos ao redor de seu bispado. Durante todo esse percurso para verificar se os casamentos indígenas poderiam ser considerados “legítimos”, ele deu destaque ao “consentimento” que devia haver no casamento e ao caráter “voluntário” que era necessário para a promessa matrimonial. Podemos ver o uso desses conceitos, por parte do autor, nos seguintes trechos:

---

<sup>86</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 389.

<sup>87</sup> Idem, p. 389

<sup>88</sup> Idem, p. 375.

En otras partes se casavan, y juntavan sin explicar el consentimiento con palabras, sino solo con acciones exteriores, y este era verdadero matrimonio, que no es necessario explicarse por palabras, pues basta que den a entender el consentimiento interior con otras qualesquiera señales equivalentes.<sup>89</sup>

Aqui, ele apontou a necessidade de haver esse consentimento, que podia ser manifestado por palavras ou por sinais (geralmente organizados dentro de ritos específicos de cada grupo). Logo em seguida, descreveu outra forma de casamento, na qual não havia sinais nem palavras que indicavam esse consentimento e, portanto, tratava-se de um casamento nulo. As razões que foram dadas para a nulidade do casamento eram as seguintes:

Este matrimonio es nulo, por falta de la promessa voluntaria, con que deven explicar la voluntad interior con que se deven obligar a las leyes del matrimonio (...), sea por palabras, ò por otros modos, y ceremonias, que ellos tienen en uso, y costumbre para explicar su consentimiento, que si por señas, ò palabras, ò algunas acciones, que están instituídas para dar a entender la voluntad interior, no lo hazen, es todo nulo, assi en quanto contrato natural entre Gentiles, como enquanto a Sacramento entre Christianos, porque ninguno penetra, ni entiende, aun que sea un Angel, los secretos ocultos de un corazón humano, y assi ninguno se tendra por obligado, y deudor a otro, sin que explique, y declare la voluntad suya, por palabras, ò por señales.<sup>90</sup>

Nesse trecho, o autor apresentou de forma clara que o casamento, para ser legítimo, devia ser um *ato voluntário*. Aqueles que estavam para se casar deviam ter o desejo de se casar e, além disso, expressar esse desejo claramente por meio de palavras ou gestos. Portanto, um matrimônio de “infieis” que tivesse essa promessa voluntária seria considerado um contrato legítimo.

Resolvida a dúvida sobre quais matrimônios eram legítimos e quais eram ilegítimos, partia-se então para a outra questão. Lembremos: toda essa legitimidade que podia assumir um casamento indígena estava restrita ao aspecto natural do casamento, visto que, sem o cristianismo, o sacramento era visto como impossível. Contudo, a conversão de dois cônjuges ao cristianismo transformaria o casamento deles de natural em sacramental automaticamente? Ou seria necessário um novo casamento?

---

<sup>89</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 390.

<sup>90</sup> Idem, p. 390.



Na opinião de Thomas Sanchez e de Soto, por exemplo, não era necessário um novo matrimônio, pois, com o batismo, cada cônjuge se tornaria cristão e o próprio casamento, de legítimo e natural, viria a ser sacramental.<sup>91</sup> Para Ledesma, contudo, era necessário que o pároco exigisse o consentimento das partes para executar um novo matrimônio. Além dele, o próprio Thomas Sanchez considerava essa opinião provável e igualmente válida se comparada à sua (que dizia não ser necessário). De la Peña, após ponderar sobre essas opiniões, concluiu:

Lo que yo juzgo en esta dificultad para la practica de los que se ocupan en la conversion de Infieles es, que pueden seguir en la practica qualquiera de las dos opiniones; pero que será bien con la segunda, que en acabandolos de bautizar, les pidan los consentimientos para el Sacramento del matrimonio.<sup>92</sup>

A questão do Probabilismo aparece de forma explícita nesse excerto. Ainda que De la Peña considere a segunda opinião mais provável, ambas são prováveis e qualquer uma delas pode ser seguida na prática. Ficaria a cargo do arbítrio do pároco decidir, em cada caso, se valeria a pena confiar no matrimônio realizado pelo casal “na infidelidade” ou se compensaria mais realizar uma nova celebração. De qualquer forma, a preferência pessoal de De la Peña era pedir “los consentimientos” para garantir o matrimônio – mostrando mais uma vez a atenção que o autor conferia ao “consentimento” para a existência de contrato.

O tema do consentimento matrimonial, por si, já havia servido de tema para longos debates dentro da teologia cristã. Em especial, os debates sobre o papel dos pais e dos “superiores” no matrimônio dos filhos e dos vassalos/súditos tinham grande destaque. Primeiro, olhemos para o caso dos pais. De la Peña dizia ser recorrente que, durante os casamentos, os filhos se calassem e os pais falassem por eles. Ele dizia que a doutrina mais aceita entre os doutores era que, ao calar, os filhos estavam em consenso com as palavras dos pais e que, assim, o matrimônio era válido. Ainda havia a opinião de que era necessário ao filho homem expressar seu consentimento em palavras, não podendo ser substituído pela fala de seus pais, mas, no caso da “donzela”, sua fala podia ser substituída. Essa opinião fazia com que o consentimento e o papel da vontade individual fossem mais garantidos para os homens do que para as mulheres. De la Peña,

---

<sup>91</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 392.

<sup>92</sup> Idem, p. 392.

contudo, advertia os párocos para que tomassem cuidado com essas opiniões, que podiam gerar maus resultados na prática. Para essa advertência, o autor chegou a usar um exemplo vivido por ele próprio:

Por quitarme de estas dudas, siendo como soy Iuez, y Prelado, suspendi un matrimonio, que al tiempo de contraerlo, la muger no quiso responder a las preguntas que hizo el Cura a ella, conforme el Manual ordena, si le queria por esposo, y marido. Y aunque los padres respondian que si por ella, y en su nombre, nunca alçò los ojos del suelo, ni abriò la boca para declarar su voluntad. No quise que passasse adelante el matrimonio, y despues examinàdola a solas, respondiò, que era contra su voluntad el casamiento que le mandavan sus padres, y que por el temor que les tenia, avia ido a la Iglesia.<sup>93</sup>

Nessa passagem, o autor reafirmou a importância da vontade da mulher para que casamento fosse lícito e também apontou o perigo que surgia ao se seguir as opiniões antes comentadas: no caso, o perigo era o de casar alguém sem que houvesse, nesse alguém, liberdade para decidir se desejava se casar ou não.

Quanto à participação de “superiores” no rito matrimonial, De la Peña deu uma solução parecida. Para ele, haveria muitos escrúpulos e dúvidas quando:

(...) solo el Governador, ò el Encomendero responde, porque puede ser que ellos ayan traçado el casamiento de las dos personas por sola su comodidad, sin atender a la voluntad de los contrayentes, y mas quando, como confiessan los Autores citados, están los Indios tan sugetos à los Governadores, Caziques, y Encomenderos, que ni dar un passo se atreven contra la voluntad de ellos.<sup>94</sup>

O casamento, assim, devia estar livre da influência de autoridades como Caciques, Encomenderos e Governadores, visto que o objeto do sacramento (ou do contrato) não é a “comodidade” de um senhor ou a defesa de um governo, mas sim o desejo “interior” dos envolvidos, que, ao menos no momento do casamento, deviam deixar de estar “tan sugetos” a essas autoridades e precisavam se *atrever* “contra la voluntad de ellos”.

Resumindo todas essas discussões, o autor concluiu:

Y para quitar todo genero de dudas deve el Cura quando tratan de casarse los Indios, llamar de por si a los contrayentes, y puestos en

---

<sup>93</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 377.

<sup>94</sup> Idem, p. 378.

toda libertad, apartados de sus padres, preguntarles de su voluntad, que digan con claridad su intento, sin que se muevan por fuerza, y gusto ageno, que con esta diligencia se atropellan muchas dificultades en este Sacramento, que requiere suma libertad.<sup>95</sup>

A partir do que foi discutido até aqui, podemos notar que o matrimônio católico idealizado por De la Peña desdobrava-se em um processo com duas faces. Visto através do prisma da *disciplina*, o matrimônio tinha ao menos dois significados notáveis. Em primeiro lugar, ele representava a imposição de um modelo de união conjugal que, aplicado às realidades do entorno daquele bispado de Quito, resultava na transformação de tradições locais: no modelo, se excluía qualquer possibilidade de relação entre pessoas do mesmo sexo; qualquer relação que não pretendesse ter certa durabilidade e, também, qualquer relação estabelecida entre parentes próximos – ainda que, neste ponto, a doutrina sofreu certa flexão (parentes de terceiro e quarto graus podiam se casar). A *disciplina* do matrimônio, nesse primeiro sentido, se fundava na criação de limites que condicionassem o indivíduo a uma estrutura de casamento. Mas se, por um lado, essa estrutura limitava as possibilidades matrimoniais, por outro lado, dentro dela, buscava-se liberar o indivíduo de qualquer pressão externa e afirmar a sua vontade como soberana na decisão: e esse era o segundo significado do Matrimônio. A partir da necessidade do *consentimento*, defendia-se a “suma liberdade” do casal em deliberar, longe de qualquer autoridade familiar, política ou econômica. Para De la Peña, eram os cônjuges que, apartados dos pais, governadores e Encomenderos, deveriam dizer “con claridad su intento”.

## 6. A CONQUISTA E O TRABALHO

Ainda que o *Itinerario* de De la Peña se endereçasse aos “parochos de Indios”, ele não se limitava apenas em estabelecer normas de conduta para os indígenas. Se, na seção sobre o matrimônio, ele claramente tinha como principal objeto de discussão o casamento entre os índios, já nos momentos em que ele discutiu a conquista e o trabalho, seu objeto era a ação espanhola na América: eram os espanhóis que, nesse tema, necessitavam de disciplina. Assim, abordar o tema da Conquista e do Trabalho é uma oportunidade para compreendermos essa dimensão da obra, que não se limitava a

---

<sup>95</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 379.

propor a conversão dos costumes indígenas, mas também estabelecia limites para a atuação espanhola.

O autor abordou em sua obra diversas formas de trabalho existentes na América: a escravidão; a Encomienda; o *trabajo personal* – que, para ele, era um abuso dentro do sistema das Encomiendas –; os recrutamentos públicos e, por fim, o trabalho por salário.<sup>96</sup>

A escravidão e a conquista estavam intimamente ligados, e De la Peña tratava dessas duas questões conjuntamente, uma vez que era a partir das “guerras justas” que surgia a possibilidade da escravização.<sup>97</sup> Ele não chegou a discutir a questão da importação de escravos africanos, apenas se limitou a discutir a licitude ou não da escravização dos indígenas a partir das guerras. O lícito e o ilícito, dentro da escravidão, para ele, dependiam da conquista. Mesmo quando o escravo era vendido ou quando alguém nascia escravo, o direito de posse sobre ele decorria diretamente do direito de guerra.

Esse direito a escravizar pela guerra, contudo, era abordado pelo autor de formas diferentes, partindo de fontes de direito diversas. Isso era uma operação comum na discussão jurídica do momento. Já foi discutido pela historiografia em diversas ocasiões o fato de que o Direito anterior às codificações era marcado por um pluralismo de ordenamentos, formado por normas e poderes que se sustentavam em fontes distintas. O professor Rafael Ruiz, ao falar do século XVII, apontava que nele encontramos “A presença simultânea de ordenamentos normativos diferentes em concorrência e em dialética entre si”<sup>98</sup>. De la Peña, imerso nessa cosmovisão jurídica, abordou a escravidão a partir de três fontes: o direito natural, o “derecho comun” e o “derecho municipal de las Indias”, que consistia nas cédulas régias.

A primeira constatação do autor é que a escravização consiste no roubo da liberdade de alguém e, a partir disso, ele consente que “es intrinsecamente malo quitar

---

<sup>96</sup> Nos seguintes textos, são mencionadas estas formas de trabalho existentes na América Colonial: BAKEWELL, Peter. *A mineração na América Espanhola Colonial*; MACLEOD, Murdo. *A Economia e a Sociedade Rural da América Espanhola Colonial: Mão-de-obra, Tributação, Distribuição e Troca*. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina Vol. II*. São Paulo: Edusp, 2004.

<sup>97</sup> Além da escravização feita pela conquista, às vezes os índios eram transformados em escravos pelos Encomenderos, que o impediam de ir de um lugar a outro. Mas essa escravização era para o autor sempre injusta e pecaminosa e o confessor não devia absolver o Encomendero que assim fizesse, sem que antes ele não tenha restituído a liberdade ao índio.

<sup>98</sup> RUIZ, Rafael. *O Sal da Consciência: Probabilismo e Justiça no Mundo Ibérico*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015, p. 17.

la libertad, y los bienes que uno tiene”<sup>99</sup>. Assim, reduzir alguém a escravidão era qualificado por De la Peña como *rapina* e ofendia o Direito Natural. Apesar disso, baseando-se no Direito Comum, ele dizia que foi sempre o uso “de las gentes” reduzir pessoas à escravidão após guerras “justas”, mesmo os “inocentes”, uma vez que a *liberdade* e as *haziendas* desses inocentes eram responsabilidade da *Republica* que foi derrotada “justamente” na guerra. Assim, no plano geral do direito comum e do direito das “gentes”, ele dava fundamentos para justificar a escravidão. Esse Direito, contudo, não tinha legitimidade dentro da América regida pelos reis espanhóis que, para ele, tinha uma jurisdição própria para o assunto. De acordo com o direito “municipal de las Indias”, a escravização estava proibida e os reis há tempos enviavam cédulas ordenando isso.<sup>100</sup> Esta última solução, para ele, é que devia ser guiada na prática da América, já que ela se adequava ao direito natural, era preferida pelas leis régias e era favorável ao bem comum e à conservação das populações americanas:

(...) ni se les ha de quitar la libertad, que es joya que no tiene precio, y dadiva que liberalmente concediò la misma naturaleza universalmente a todos: fuera de que lo tiene assi mandado su Magestad por muchas Cédulas, que aunque sean Indios Caribes, fieros, barbaros, y rebeldes, no los hagan esclavos.<sup>101</sup>

As guerras de conquista empreendidas pelos espanhóis, assim, não podiam ter como finalidade a escravização indígena. Para ele, era ilegítima qualquer guerra feita para “colher peças” e os confessores deviam atuar sobre a consciência de seus penitentes conquistadores, garantindo que eles não fossem absolvidos até que restituíssem a liberdade daqueles que escravizaram. Os confessores deviam se atentar, inclusive, com a forma de atuação desses conquistadores na guerra, garantindo que os mecanismos dela não se manifestassem completamente contra os índios:

(...) no se han de usar con los Indios las hostilidades, y rigores que permite la guerra, no se ha de llevar a fuego, y sangre, porque se han de considerar las pocas fuerças que ellos tienen, y su corta capacidad; (...) compadeciendose de ellos, perdonandoles las vidas, para que despues reducidos a la Religion Christiana, pidan el Bautismo, y se salven; y el quemarles sus casas, talarles sus campos, desquartizar, degollar, despedaçar, guardese para las tierras de los Turcos.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 240.

<sup>100</sup> Idem, p. 241.

<sup>101</sup> Idem, p. 238.

<sup>102</sup> Idem, p. 238.

É difícil saber se os confessores eram capazes de conter os excessos dos conquistadores até mesmo em meio às guerras, mas essas condições colocadas por De la Peña são fundamentais para entendermos as particularidades dele enquanto teólogo que escrevia na América. Ele destacava que mesmo as guerras não deviam ser levadas “a fuego, y sangre” contra os índios, e descrevia diversas práticas que deviam ser evitadas: incêndio de casas, destruição de campos, esquartejamento, degolação e despedaçamento. Essas práticas, pelo que vimos, não eram condenadas pelo autor em qualquer guerra. Pelo contrário, ele inclusive recomendava que elas fossem guardadas para os Turcos. Elas apenas não deviam ser usadas contra os índios. A justificativa que ele dava para isso era de que deveriam ser levadas em conta as “pocas fuerças” e a “corta capacidad” dos índios. Contudo, o que o levava a pedir por moderação durante a guerra talvez não fosse essa suposta pouca força dos indígenas, mas provavelmente era algo mais ligado com a continuação que ele dava no trecho citado: “perdonandoles las vidas, para que despues reducidos a la Religion Christiana, pidan el Bautismo, y se salven”. Voltaremos a esse ponto ao final da monografia, após passarmos pelos demais temas que serão tratados. No momento, continuemos com a questão do trabalho.

Durante a conquista, então, De la Peña propunha um disciplinamento dos espanhóis no sentido de obrigar-lhes a terem uma certa moderação nas “crueldades” e “rigores” da guerra. Após a conquista, ele dizia que o mesmo “zelo” devia ser mantido, evitando trabalhos e tributos excessivos, pois o excesso de trabalhos penosos, segundo ele, tinha sido o responsável pela impactante queda demográfica das populações indígenas.<sup>103</sup> Dito isso, ele passou a falar das demais formas de trabalho existentes.

A Encomienda não foi condenada em seu livro, ainda que os Encomenderos sejam o maior alvo de suas críticas. No modelo, a Encomienda funcionaria para ele da seguinte forma. Os Encomenderos teriam duas principais obrigações em relação aos índios: em primeiro lugar, deviam garantir o ensinamento “espiritual” deles, a partir de esforço próprio e contratando curas para eles; em segundo, ser responsável pela defesa

---

<sup>103</sup> Nesse ponto, ele retomava a tese de Las Casas de que a crueldade das conquistas e as condições de trabalho tinham sido responsáveis pela “destruição das Índias”. Esse diálogo entre o autor e Las Casas será mais bem abordado na sequência. Na historiografia, o tema da grande queda demográfica entre os índios durante a colonização da América já foi abordada diversas vezes e gerou alguns debates. Geralmente, destaca-se o papel que as novas formas de trabalho e as guerras de conquista tiveram nesse processo, mas acrescentam-se também outros fatores, como o da grande proliferação de doenças que se seguiu à conquista. Uma síntese desses debates foi feita no seguinte texto: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *A População da América Espanhola Colonial*. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina Vol. II*. São Paulo: Edusp, 2004.

temporal e conservação da vida dos indígenas. Em troca disso, ele seria beneficiado, recebendo um tributo dos índios que estivesse conformado à taxação régia. Na verdade, o tributo não devia ser exatamente do mesmo valor do que o estipulado pelas leis, mas devia ser ajustado pela *consciência de um bom varão*. Podemos ver isso na seguinte passagem do autor:

(...) se determinò, y declarò, q la cantidad del dicho tributo no se ha de medir por las tassas, ò retassas que estàn puestas, sino por la conciencia del buen varon, y temeroso de Dios, porque si los Indios son tan pobres, y necessitados, que no pueden dar mil que dize la retassa, no los podrán llevar con buena conciẽcia, sino aquellos que buenamente pudieren dar.<sup>104</sup>

A consciência do “buen varon”, contudo, era livre para diminuir a taxa segundo seu arbítrio, mas não para aumentá-la. A taxa indicava o máximo a ser pago e nunca podia ser cobrado do índio a mais do que o estipulado. Dessa forma, ela só podia ser flexibilizada se favorecesse ao índio de acordo com suas necessidades. O Encomendero, nessa fórmula apresentada pelo autor, não tinha direito a mais nada dos índios; apenas a taxa estipulada. Qualquer serviço a mais que fosse feito para o Encomendero, deveria ser pago com um “salário justo” ou, então, seria considerado “servicio personal”, modo de trabalho completamente condenado pelo autor. Esse serviço consistia exatamente no ato do Encomendero em obrigar o índio a trabalhar para ele e, em troca, não lhe dar salário algum.

No combate aos “servicios personales”, o autor era em grande medida influenciado pela obra de Bartolomé De las Casas. Quando De la Peña se propôs a falar sobre esse tipo de trabalho, deixou claro a relação de filiação que seu pensamento tinha com o mencionado autor:

Para perfecta inteligencia de esta dificultad, se ha de suponer por cierto, que los Indios son libres por naturaleza, como todos los hombres del mundo, y lo prueba con muy buenas razones Don Bartolome Casaus, Obispo de Chiapa, singular Defensor de los Indios, cuya caridad, y amor, le costò grandes inquietudes, y trabajos, y escribiò un libro, que intitulò, *la Destrucion de las Indias*, porque por vista de ojos mirava la crueldad con que los primeros Españoles iban

---

<sup>104</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Ioseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 256.

acabando los Indios con el trabajo personal a que les obligavan, tratandolos mucho peor, que si fueran esclavos.<sup>105</sup>

Muitas teses de Las Casas foram apropriadas por De la Peña para a construção de seu *Itinerario*, particularmente a ideia de que as “Índias” recém-descobertas estavam em processo de destruição pelos abusos espanhóis. Entre esses abusos, o *servicio personal* era colocado como a principal causa da tragédia demográfica indígena, e De la Peña, ancorado no mencionado autor e em outros – como Ruiz de Montoya e Solorzano –, cobrava que os curas se empenhassem em eliminar essa modalidade de trabalho da América.<sup>106</sup> Essa prática era injusta, segundo o autor, pelo seguinte motivo:

Es cierto, que el Encomendero no tiene dominio de la persona, ni de los bienes de sus encomendados, de donde saco la resolucion clara de nuestra duda, y es, que fuera de los tributos tassados en las visitas, ni los Indios están obligados a mas, ni los Encomenderos les pueden pedir otra cosa, ni el servicio personal.<sup>107</sup>

Ou seja, em primeiro lugar, ele violava a proposta de funcionamento da Encomienda. Ao invés dos índios receberem benefícios em troca dos impostos pagos – defesa secular e espiritual –, eram obrigados a desempenhar ainda mais trabalhos. Para o autor, isso fazia com que as Encomiendas gerassem resultados opostos aos que se esperavam delas. Ao invés da defesa da vida como retribuição ao tributo, era realizada a introdução de serviços desmedidos sem remuneração, o que levava as populações indígenas à ruína, e não à proteção. Nas palavras dele, o Encomendero que assim procedia carregava uma “culpa grande con exageracion” porque “no ay en el mundo sentimiento, y dolor, como recibir agravios de quien se esperavan beneficios; y experimentar rigores, donde se prometian piedades”<sup>108</sup>. Sendo assim, exigir o serviço pessoal do indígena devia ser sempre considerado pelo confessor como “pecado mortal, con obligaciõ de restituir”<sup>109</sup>. E, para além da culpa que o Encomendero deveria carregar no foro interno, ele também devia ser punido pelos juízes: “Y verdaderamente merecen que se executen las penas de la ley, con los que perdiendo el temor a Dios, no

---

<sup>105</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 248.

<sup>106</sup> Hector Bruit, no seu trabalho *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*, retomava a questão da “tragédia demográfica” indígena e apontava as conexões existentes entre esse processo, o pensamento de Las Casas e as “Leis Novas” de 1542. BRUIT, Hector. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995, p. 21-31.

<sup>107</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 250.

<sup>108</sup> Idem, p. 251.

<sup>109</sup> Idem, p. 250.



contentos con el tributo que les pagan, porque los defiendan de agravios, son ellos los primeros que los molestan”<sup>110</sup>.

Assim, a posição que o autor assumiu em relação à Encomienda era a de defendê-la desde que fosse dentro dos moldes propostos para a “defesa” dos índios. No caso dos recrutamentos públicos, ele justificava a existência dessa forma de trabalho também apoiado na ideia de que ele serviria para a “defesa” dos índios. Nos recrutamentos, os índios eram reunidos por meio de autoridade pública, e obrigados a trabalhar – geralmente estava relacionado ao serviço nas minas. Era lícito aos reis, para De la Peña, “obligar a los subditos a todo aquello que cõviene para la conservacion del bien comun”<sup>111</sup> e, ainda segundo ele, “trabajar en la labor de las minas, es conveniente, è importante para el bien de estos Reynos, y los de España”<sup>112</sup>. A partir dessa justificativa, ele defendia que a obrigação que os reis impunham aos índios de trabalhar nas minas podia ser feita, pois esse trabalho é que geraria o dinheiro necessário para arcar com os custos materiais da defesa temporal e espiritual deles. Ou seja, isso não seria causa de destruição, mas de proteção aos índios:

Su Magestad por la distancia tan larga, y tan costosa, no pudiera defenderlos de sus enemigos, todo lo qual se remedia haziendo los Indios las labores de las minas: luego esto conveniente es para el bien comun espiritual, y temporal de los Indios.<sup>113</sup>

Em primeiro lugar, essa tese não era inquestionável. O próprio De la Peña assumia a existência de riscos no trabalho das minas – riscos diretos do exercício mineiro e riscos decorridos de doenças que se proliferavam na reunião deles. Além disso, o trabalho nas minas foi um dos únicos momentos em que ele permitiu a violação do livre-arbítrio do índio, dobrando a “joya mas preciosa que les diò la naturaleza” em função da obrigação de servir ao bem comum. Apesar de tudo isso, a argumentação dele em favor dos recrutamentos revelava mais uma vez semelhanças com a visão Lascasiana dos índios: por um lado, eles eram livres e não deviam ser escravizados, por outro, não eram capazes de defender-se com suas próprias forças, sendo necessária uma tutela por parte dos reis espanhóis.

---

<sup>110</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 251.

<sup>111</sup> Idem, p. 260.

<sup>112</sup> Idem, p. 260.

<sup>113</sup> Idem, p. 260.

No caso do trabalho por salários, a maior dúvida residia na incerteza sobre o valor desse salário. O autor, ao falar sobre ele, dizia que para cada tarefa havia um preço “justo”, pois cada coisa tem seu preço e assim também acontecia com o trabalho. Sem se aprofundar em como calcular esse valor, o autor apresentava a maior dúvida que surgia nessa questão: o dono da “obrage” ou “trapiche” que contratou ao índio sempre devia pagar o preço justo? Ou, caso negociasse com o índio previamente, podia pagá-lo menos do que o justo? Nessa questão, ele dizia, os autores estavam bem divididos. Alguns diziam que apenas poderia ser pago o valor justo ou mais. Outros diziam que era lícito pagar a menos, desde que fosse o consentimento dos índios. Uma vez que o debate estava aberto, a questão configurava um clássico momento em que, de acordo com a lógica do probabilismo, ambas as opiniões eram prováveis e, assim, qualquer uma delas podia ser seguida. O autor aceita essa resolução, declarando que ambas podiam ser consideradas prováveis. Contudo, após dizer isso, ele argumenta em favor da segunda e deixa um apelo ao confessor, recorrendo às escrituras: a opinião que diz que sempre se deve pagar o preço justo ou mais é “mas piadosa, y en favor destes pobres: a estos dize Dios por el Psalmista, que los ayudemos: *Pauperi tueris adiutor*”<sup>114</sup>.

Esses eram os argumentos do autor para cada forma de trabalho existente na América, apontando que formas eram lícitas e ilícitas. O problema era fazer com que essas disposições se tornassem realidade. A regulação das relações de trabalho aparecia sempre de forma problemática na obra do autor. Para ele, o percurso histórico da atuação dos reis espanhóis na América era o seguinte: 1) instituição da Encomienda para a proteção dos índios; 2) descoberta dos abusos que faziam os Encomenderos; 3) instituição de corregedores para manter a justiça nas relações de trabalho; 4) abuso de poder dos corregedores, que se voltaram contra os índios; 5) instituição de juízes de residência e 6) corrupção destes últimos, como vemos na seguinte citação: “la experiencia enseña, que a los mismos Iuezes de residencia ha dañado tanto *la codicia*, y *el interés del dinero*, que vinieron a ser los mayores enemigos de los Indios” (Grifos meus)<sup>115</sup>. Nessa situação, os índios, que “antes tenían solo al Encomendero por enemigo, ahora tienen además un Corregidor, y un Iuez de residencia”<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 268.

<sup>115</sup> Idem, p. 257.

<sup>116</sup> Idem, p. 257.

A saída do bispo para essa situação era a de declarar em sua obra que os juízes que se voltavam contra os índios por cobiça pecavam, e que o confessor não devia absolvê-los: “Esto supuesto, digo, que el Iuez de residencia peca gravissimamente no castigando los delitos conforme las leyes, quando devian echarles a costas lo sumo, y riguroso dellas”<sup>117</sup>. Aqui, vemos uma quase completa fusão entre a moralidade e a autoridade da lei. Ele buscava transformar em pecado a desobediência à lei régia. De acordo com Prodi, a proposta da igreja após Trento havia sido transferir sua jurisdição para o foro-interno, exercendo um poder indireto sobre a consciência de seus fiéis: a partir desse poder indireto, ela atuaria na esfera pública. Nas instruções dadas por De la Peña à questão do trabalho, vemos esse “poder indireto” como uma forma não só de tencionar as leis positivas, mas de revesti-las com autoridade moral. Isso nos lembra outra tese de Prodi, na qual ele relata que, no percurso da Idade Moderna, houve uma “juridicização da consciência”, acompanhada por uma “sacralização do direito”<sup>118</sup>: assim, torna-se moralmente louvável seguir as leis e reprovável desobedecê-las. Apesar do tratamento dado pelo autor às formas de trabalho parecer estar inserida nesse processo, não é possível classificá-lo como um autor que tenha diluído as tensões entre o campo normativo e o campo moral. Se, no tema do trabalho, vimos uma grande aproximação entre as leis régias e as obrigações morais, no próximo tema veremos um cenário diferente. Dentro de toda a esfera das ações, as relações de trabalho eram as que deviam ser tratadas com o maior rigor: nela é que observamos o mais rigoroso disciplinamento. Isso porque a “cobiça” e o “amor à riqueza” diluía a liberdade humana e a possibilidade de se agir moralmente, como o autor reforçou em vários momentos da obra. Na página 30 de seu *Itinerario*, a cobiça cegava aos párocos que buscavam uma paróquia; na 37, a cobiça dos espanhóis fez com que Antonio Rugi fosse desterrado injustamente; na 113, levou a “mortes, roubos e crueldades” e impediu a propagação do evangelho; na 139 ele dizia claramente: “no sea que la codicia cegue los ojos para ver la verdad”; ela cegava, e infinitos eram os inconvenientes que nasciam do “amor de las riquezas”<sup>119</sup>. O rigor se manifestava nas relações de trabalho porque elas sempre envolviam riquezas e consequentemente o amor por essas riquezas – esse amor, se não

---

<sup>117</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 257.

<sup>118</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 429-433.

<sup>119</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 139.

fosse de alguma forma contido, consumiria o novo continente, levando-o à destruição, como havia previsto Las Casas.

## 7. O FURTO

O furto, condenado pelo direito positivo humano e divino (sétimo mandamento), também foi trabalhado pelo autor. Na tradição católica, ele era considerado um pecado que violava o preceito de amor ao próximo. Entretanto, entre os três tipos de pecado que se podia cometer nesse sentido, o furto era o menos grave. Isso partia de uma visão que afirmava que, para se amar o próximo, era necessário levar em conta certa ordem nesse ato. A ordem era a seguinte: em primeiro lugar, devia-se amar no tocante aos bens espirituais; em segundo, no que se referia ao corpo e, por último, nos bens exteriores ao próprio homem.<sup>120</sup> Assim, corromper alguém espiritualmente, gerando o risco de condenar a alma dessa pessoa, era o maior dos pecados contra a caridade. Causar a morte física ou mutilação dessa pessoa, por meio de agressões, era o segundo tipo de pecado em gravidade. E, por fim, violar a propriedade alheia formava o terceiro tipo de pecado – onde se encontrava o furto –, menos grave que os demais.<sup>121</sup>

Mesmo que o furto não fosse o mais grave dos pecados, ele podia, dependendo da circunstância, ser classificado como pecado venial ou mortal. A diferença entre esses dois tipos de pecado era relevante para que o penitente soubesse qual pecado devia confessar ou não. O costume era dizer que o penitente devia confessar todos os pecados mortais, mas os veniais – ainda que pudessem ser confessados –, não deviam ser obrigatoriamente levados ao confessor.

Para saber se o furto chegava a ser pecado mortal, vários fatores deviam ser observados. Os principais deles eram: que quantia foi furtada? Quem furtou? De quem furtou? Qual o impacto do furto sobre quem furtou e quem foi furtado? Nas palavras de De la Peña:

(...) la cantidad suficiente para causar pecado mortal en el hurto, ha de ser tal, que *consideradas todas las circunstancias a juicio, y arbitrio de varon Christiano*, cause al dueño de la cosa hurtada grave daño, ò

---

<sup>120</sup> BUSENBAUM, Hermann. *Medula de la Teologia Moral*, Barcelona: impresso por Jacinto Andreu, 1674, p. 44.

<sup>121</sup> Tudo isso está baseado na obra de Busenbaum, numa colocação apresentada pelo autor entre as páginas 43 e 44. Ele fundamentava essa constatação em Layman, Lessius, Tomás de Aquino e Agostinho.

le prive de notable utilidad; y assi viene a suceder, que hurtar menos cantidad à un pobre, serà pecado mortal, y no lo serà respecto de un rico (...) Supuesta esta doctrina general. (Grifos meus)<sup>122</sup>

Assim, saber se o furto era culpável não dependia apenas de estabelecer um valor objetivo que pudesse ser disposto legalmente. Apenas o “arbitrio de varon Christiano” seria capaz de julgar em que casos o furto chegou a ser um pecado grave e em que casos foi pecado leve. Aplicando esta “doctrina general” para os casos americanos, o autor apontou diversas circunstâncias em que o furto podia ser desculpado, flexibilizando as normas que o condenavam.

Uma das circunstâncias era aquela decorrente do trabalho injustamente remunerado ou do trabalho que foi feito por um índio injustamente escravizado. Nesse momento, o autor voltou a relatar várias formas de abuso da mão de obra indígena, e concluiu:

Digo, pues, que en estos, y semejantes casos pueden los Indios hurtar todo aquello que les defraudam como tambien lo pueden hazer quando a titulo de tributo les cobran cantidad desproporcionada a sus caudales, que todo lo que passa de lo justo, *conforme al arbitrio de varon prudente*, es mal llevado contra conciencia: no hablo de las imposiciones, y del servicio personal que introducen algunos Encomenderos, que esso es mas claro que la luz del dia. (Grifos meus).<sup>123</sup>

O furto, então, podia ser realizado para tomar algo que já era dele por direito – sem que fosse feita violência durante o ato, pois isso o tornaria injusto. Quando os índios estavam sob a imposição do “servicio personal”, então, o autor sequer colocava dúvida: “es mas claro que la luz del dia”. Isso se justificava, para ele, mais uma vez por causa da defesa da vida dos “vassalos”, um dos principais objetivos da ação política. Omitir a remuneração, diminuí-la para além do justo e escravizar os trabalhadores eram medidas que colocavam em risco a vida destes. Uma vez que as condições de trabalho colocavam em risco suas vidas, o furto podia perder seu caráter pecaminoso por ter se tornado meio necessário para a sobrevivência. Considerando tudo isso, o autor concluía:

Aora diganme, que Confessor escrupulizarà en que uno de estos robe las entrañas al Encomendero, en recompensa de la libertad que le roba contra tantas Cédulas que lo prohiben, y contra el Derecho natural,

---

<sup>122</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 171.

<sup>123</sup> Idem, p. 168.

que està dando vozes contra semejantes tiranias? Por mucho que le hurten, no tiene igual satisfacion, porque *non bené pro toto libertas uenditur auro*; y la vida que les quitan, conocidamente vale mas que la libertad, y el oro, y esta no se puede poner a riesgo en los vassallos, aunque sea con blanco de conservar la Republica, porque este medio contradize a esse fin, pues antes es la total destrucion de ella.<sup>124</sup>

Nesse trecho, o autor expressou bem sua visão sobre o trabalho, sobre o furto e sua concepção política. O trabalho, usurpando a liberdade e quitando a vida daquele que trabalha, torna-se injusto. Dentro dessa condição de suma injustiça, se torna impossível “escrupulizar” furtos. E nem que se recorra ao argumento de conservação da República será lícito quitar a vida, pois a perda das vidas dos vassallos é a própria destruição da República. Assim, a conservação da vida dos vassallos tornava-se obrigação da “Republica”.

Sendo assim, a outra principal circunstância em que o furto podia existir sem ser pecado era em casos de grande necessidade física, quando sem ele a sobrevivência fosse impossível. Contudo, ele dizia que o confessor devia ter certo cuidado ao tratar esses casos, fazendo da seguinte maneira:

Digo, que al Indio que se confiessa que hurtò un carnero en grave necesidad para sustento suyo, y de su familia sera bueno no dezirle, que hizo bien (...), porq de darle luz de lo q puede hazer en semejantes ocasiones, era darle mucha mano, para que con grave necesidad, ò sin ella hurtar este siempre: y assi el prudente Confessor deve no aprobar el hurto, ni reprehenderlo tampoco.<sup>125</sup>

O “prudente Confessor”, portanto, tinha uma tarefa difícil a se realizar: não aprovar o furto e, ao mesmo tempo, não repreendê-lo. Não aprová-lo porque era preciso tomar cuidado para que o índio não entendesse que “roubar um carneiro” era ação justa em si e começasse a roubar frequentemente com e sem necessidade. Não repreendê-lo porque, dentro daquelas circunstâncias dadas, ele não era condenável nem passível de punição.

---

<sup>124</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 168-9.

<sup>125</sup> Idem, p. 333.

## 8. O CULTO SUPERSTICIOSO

Como foi mostrado na parte mais teórica de nossa análise, havia uma diferença de tratamento entre os casos que pertenciam ao campo do “obrar” e os casos que pertenciam à esfera do “crer”. As ações morais e os pecados não eram tratados da mesma forma que a Fé e a infidelidade. No campo da ação, havia maior flexibilidade para que os fiéis seguissem a própria consciência. No campo da fé, não havia esse espaço. Não conhecer ou negar os artigos da fé impossibilitava que o indivíduo se salvasse. O tratamento dado a esse âmbito, assim, não era o de julgar de acordo com as possibilidades de cada pessoa, em cada circunstância e conforme os ditames da consciência de cada um. Ao invés disso, tratava-se de garantir que cada indivíduo soubesse objetivamente – implícita e explicitamente – todos aqueles artigos que eram necessários para salvar-se. Na prática, isso era feito mediante um combate às superstições, à idolatria, ao erro, aos “ritos pagãos”.

A definição dada para a superstição era a seguinte: *“falsa religião, isto é, culto vicioso, pela qual Deus é adorado de modo indevido, ou é dado à criatura culto Divino”* (Tradução livre)<sup>126</sup>. A idolatria se enquadrava na segunda parte da definição, pois consistia no ato de dar à criatura o culto que devia ser endereçado a Deus. Ela era, dentre as superstições, uma das mais discutidas entre os missionários na América. Busco apresentar, primeiro, qual era a explicação que De la Peña dava para a existência da Idolatria; depois, quais eram as medidas indicadas por ele para se “extirpar” a idolatria.

A Idolatria, para ele, ainda que fosse um dos mais culpáveis erros, tinha uma razão natural para existir. Ancorado na autoridade filosófica de Platão, o autor dizia:

(...) entre las perfecciones de la naturaleza humana, ninguna mas propia del hombre, que la adoracion, y Religion; porque nuestra alma en sentir de Platon, luego que de las manos de Dios es criada por natural movimiento, e impulso, se buelve à él, como a su natural Criador, y Hazedor.<sup>127</sup>

Ele acreditava, então, que a natureza humana possuía um impulso incontornável que a levava a cultuar a Deus. Um instinto que a levava à religião. Assim, entre todas as “naciones”, “ninguna hubo jamas tan barbara, q aun antes de abrir los ojos, no sentiesse

---

<sup>126</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p.175.

<sup>127</sup> Idem, p. 181.

en su animo una secreta, y anticipada informacion de que ay Dios”<sup>128</sup>. Tendo esse impulso para Deus uma causa natural, ele dizia que houve homens que chegaram a Deus sem professar a fé católica, como Anaxágoras, Cícero, Arquitas e Tarentino. O feito deles, para o autor, tinha uma dificuldade que beirava o impossível: o mais comum era que, sem a fé católica, o impulso natural para adorar a Deus se convertesse em inumeráveis erros. Assim, ele tentava reconstituir os motivos pelos quais os índios tornaram-se idólatras. Na sua visão, os índios não sabiam:

(...) sacar por discursos, ni conocer por sus efectos la divindad, que está apartada de los sentidos corporales (...). Finalmente, movidos interiormente de los impulsos secretos de la naturaleza, se inclinan al culto de Dios, pero ciegos con la torpeza de sus entendimientos, le buscan con infinitos errores.<sup>129</sup>

Desses erros, a Idolatria surgia como um dos principais. Para De la Peña, eles buscavam a Deus impulsionados pelas “vozes en el corazón”, porém estavam “ciegos, y en tinieblas de ignorancia”: assim, na busca de Deus, acabavam encontrando “con una piedra, con un arbol, ò con un perro, a quien adoran”<sup>130</sup>. Dos “erros” envolvidos nas Idolatrias indígenas, dois eram destacados pelo autor: o primeiro, pressupor alguma materialidade em Deus; o segundo, não considerá-lo como único.

Tendo definido quais eram as características da idolatria e sua razão de existir, ele passou a questionar qual era o peso da culpa do “idólatra”. A doutrina comum sobre o assunto era a seguinte: “siempre la idolatria es pecado, sin que lo escuse la ignorancia invencible, pues siempre será crassa, porque no quieren conocer lo que no pueden ignorar”<sup>131</sup>. Na América, contudo, ele diz que essa doutrina não se aplicava a todas as pessoas:

Esta sentencia de tantos y tan graves Doctores tiene su excepcion en la corta capacidad de los Indios, cuya rudeza es tan grande, que aunque *lumine naturae* se puede conocer, que no hay mas que un solo Dios verdadero, no alcanza *in re*; porque para este conocimiento *in actu*, se requiere philosophar, poniendo en forma los sylogismos, y sacando

---

<sup>128</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 181.

<sup>129</sup> Idem, p. 182.

<sup>130</sup> Idem, p. 182.

<sup>131</sup> Idem, p. 183.



por consecuencias la verdad: todo lo qual pide instruccion, doctrina, y enseñanza.<sup>132</sup>

Assim, já que para conhecer Deus perfeitamente era preciso “instruccion”, “doctrina” e “enseñanza”, não poderiam ser considerados culpados aqueles que não tiveram contato com esses ensinamentos. Faz-se a partir disso a divisão entre os índios que nunca tiveram qualquer contato com os cristãos e os que já mantinham contato com eles. Nos primeiros, não havia grande culpa pela idolatria. Nos segundos, sim.

Para a culpa da idolatria, as leis reservavam rigorosas penas, como vemos na seguinte passagem:

Los que cometen pecado de idolatria, y con error en el entendimiento, dan culto, adoracion, y reverencia exterior a las criaturas, son apostatas, y Hereges, y assi incurren en todas las penas que les ponen las leyes a los que se apartan de la Fé que professaron en el Bautismo, como es incurrir en descomunion reservada in *Bulla Coena*: el quedar privados del dominio de sus haziendas, y de toda jurisdiccion temporal, y pena de muerte.<sup>133</sup>

Para o autor, o rigor visto na lei, que pedia a morte do idólatra, não devia ser empregado contra os índios, nem mesmo para aqueles que há tempos já eram cristãos: “Estas penas no se entienden con todo rigor en los Indios, porque la corta capacidad de ellos, y la poca Doctrina, y enseñanza que han tenido en los Misterios, y Articulos de la Fé, les escusan mucho de la gravedad de la culpa, y modera el rigor de la pena”<sup>134</sup>. Mesmo que o rigor da lei fosse abrandado pelas circunstâncias dos índios, ainda assim havia uma punição considerável para aqueles que, após terem conhecido o cristianismo, continuassem a “adorar ídolos”. Entre os índios, a pena de morte prevista aos idólatras não devia ser executada. Além disso, a idolatria entre eles não precisava ser julgada pelo tribunal inquisitorial, sendo suficiente a autoridade do bispo ou arcebispo. O que o autor determinava para a culpa de idolatria consistia na punição por meio de açoites e no encarceramento em algum lugar “donde no tengan comunicacion”<sup>135</sup> – garantindo o isolamento do idólatra da comunidade. Se o cura julgasse necessário, deveria enviá-lo ao bispo, “para que le castigue rigurosamente”<sup>136</sup>. Ou seja, omitir a pena de morte não

---

<sup>132</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 184.

<sup>133</sup> Idem, p. 186-7.

<sup>134</sup> Idem, p. 187.

<sup>135</sup> Idem, p. 188.

<sup>136</sup> Idem, p. 187.

significava evitar o tratamento rigoroso com aqueles que praticassem a idolatria. A intenção era a de eliminar completamente das comunidades indígenas os cultos que viessem de seus antepassados. O isolamento dos culpados e o castigo por meio dos açoites eram alguns dos meios para essa eliminação. Contudo, havia outros, como a destruição dos suportes materiais que permitiam a idolatria:

(...) destruid, abrasad, echad por tierra, y quemad los idolos, consumid, y acabad el lugar donde estuvieron, el sitio donde los colocaron, las peñas en que los subieron, no quede recuerdo, ni memoria al pensamiento de sus Parochias, y Templos, porque son grandes los riesgos en las memorias de las idolatrias antiguas.<sup>137</sup>

Além da idolatria, havia outras formas de culto supersticioso, como a feitiçaria. A punição e o tratamento dados aos feiticeiros eram semelhantes aos do idólatra: “Azotes, destierro, y carcel; y lo que mas importa, quemando en público los instrumentos, para desacreditar sus artes, ponerlos encorizados à la puerta de la Iglesia, expuestos à las mofas, y burlas del Pueblo”<sup>138</sup>. A punição, assim, também consistia nos açoites e na reclusão, com o acréscimo do desterro – e também aqui a destruição dos meios materiais é vista. Além da punição pura e simples, ele dizia que existiam cinco “remédios” para se eliminar a feitiçaria entre os índios. O primeiro já estava implícito na punição, e era a reclusão do feiticeiro e afastamento dele do povo. O segundo, também já mencionado, era a destruição dos instrumentos que permitiam a feitiçaria. Os outros eram os seguintes:

El tercero remedio es, no consentirles los bayles, y cantares, ò taquies antiguos en su lengua materna, ni general, porque en ellos tienen la memoria de la idolatria, y hechizos, y consumiràn los tamborillos, cabeças de Venados, antaras, y plumeria, porque ò son instrumentos de sus maldades, ò les traen a la memoria el gentilismo (...). El quarto remedio es, hazer de quando en quando publicar algunos edictos de gracia, prometiendo perdon a los que ellos mesmos se descubrieren, confessando, y declarando su pecado (...). El ultimo remedio sea la continua predicacion de los Curas, declarandoles el camino de la verdad, confutando sus errores, y dandoles a entender la ceguera, é ignorancia en que estàn, con que caminan al infierno.<sup>139</sup>

Assim, tanto a destruição dos instrumentos quanto a proibição de “bayles, y cantares” era feita para combater as “memórias” antigas dos indígenas. Na seção da idolatria, ao falar da destruição dos ídolos, ele já havia advertido que deveria ser

---

<sup>137</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 179.

<sup>138</sup> Idem, p. 196.

<sup>139</sup> Idem, p. 197.

arrancado da consciência religiosa indígena qualquer “recuerdo” de seus antigos cultos, porque “son grandes los riesgos en las memorias de las idolatrias antiguas”. Agora, falando das danças e canções, ele temia a memória que elas podiam despertar nos índios. A evocação da memória deixa bem evidente que, nos temas que envolviam culto ou adoração, a ação missionária era um verdadeiro combate contra o passado indígena. No tema do “culto supersticioso” é que vemos o maior combate aos costumes indígenas pré-cristãos. E, mesmo que o autor argumentasse que esse ou aquele tipo de culto era condenável por determinados motivos, na verdade a condenação se estendia a todo e qualquer culto que tivesse origem nos tempos de “gentilismo”:

(...) finalmente en cada Provincia se hallan diferentes ceremonias supersticiosas, y deve el Cura enterarse de las que se usan en la Region que le cupiere por suerte para extirparlas con vigilancia, y curarlas como Medico espiritual científico.<sup>140</sup>

A partir dessa passagem, vemos o autor advertindo que em cada “provincia” havia cerimônias diferentes, mas garantindo ao leitor que todas deviam ser consideradas como supersticiosas. As palavras cerimônia e supersticiosa iam juntas, inseparáveis: em qualquer grupo indígena, se houvesse cerimônia, ela seria feita em meio à superstição. Assim, só restava ao Cura a tarefa de extirpá-las, independente de quais fossem. Na seção dedicada ao matrimônio, vimos que havia a tentativa de aproveitar algumas práticas comuns entre os índios e adaptá-las aos moldes cristãos. Na questão do culto, basicamente nada podia ser aproveitado. A memória devia ser dissolvida junto com os suportes que podiam reavivá-la: instrumentos, danças e cantares. Tudo que envolvesse o contato com o sagrado, que colocasse em cena a maior “entre las perfecciones de la naturaleza humana”, devia estar conformado aos artigos da fé e, para que essa fé fosse adquirida, acreditava-se ser necessário livrar o território dos cultos antigos.

## 9. EMBRIAGUEZ

A embriaguez constitui um tema privilegiado para observarmos o que vem sendo discutido até aqui, porque ela assumia, dependendo das circunstâncias, significados variados. De acordo com esse significado, ela seria mais ou menos combatida e, conseqüentemente, gerava punições maiores ou menores. Antes de tudo, ela era um

---

<sup>140</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 192.

pecado, pois privava o homem do uso da razão e turbava, assim, toda a capacidade moral daquele que se embriagava (lembramos que a própria consciência, norma para as ações, era definida como um ditame da razão). Só era considerado pecado mortal, contudo, se ela conseguisse privar o indivíduo completamente do uso da razão; caso ela apenas turbasse o juízo levemente, não seria considerada um pecado mortal. Além de ser um pecado, ela podia assumir um significado a mais entre os índios: ela também podia ser suporte para a memória dos cultos antigos e um impedimento para a introdução da fé cristã. Assim, o autor advertia que o Cura devia estar atento, quando fosse julgar um pecado de embriaguez, para perceber se se tratava apenas de uma embriaguez ou se era parte de um culto.

Esse segundo sentido, ligado à infidelidade, era o mais condenável. Para ele, “no avrà firmeza en la Fé de Iesu Christo en esta tierra, entre tanto que los Indios no fueren refrenados de este vicio de borracheras”<sup>141</sup>. E, sendo mais condenável, também era alvo de maiores punições. Para ele, devia ser feito um combate com todas as forças contra as “borracheras publicas” porque eram elas que estavam ligadas à infidelidade: “principalmente persigan las borracheras publicas, que se hazen con sus taquies, y ceremonias, pues son indicios, y señales de infidelidad, y heregia”<sup>142</sup>. Quanto à embriaguez como atividade desligada do âmbito religioso, não havia a necessidade de um combate tão intenso, como ele apresentou no seguinte trecho:

Pero adviertase, que las borracheras publicas, donde ay peligro, se quiten con rigor, pero si qual, ò qual bebiò en su casa, y se embriagò, que no ay de que maravillarse, ni porque mostrarse luego muy riguroso con él en el castigo.<sup>143</sup>

Havia a intenção de combater as borracheiras feitas publicamente, que eram geralmente ligadas a ritos antigos, e ser menos rigoroso com a embriaguez privada. A embriaguez pública, contudo, não era sempre condenável. Ele menciona que os índios, em certas ocasiões, faziam festas em praças públicas, onde começavam a beber. Ele afirmava que, nessas festas, seria bom que eles tivessem “moderacion”, mas que elas não precisavam ser proibidas, desde que não participassem dela os Curacas,

---

<sup>141</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 203.

<sup>142</sup> Idem, p. 211.

<sup>143</sup> Idem, p. 207.

motivadores das “superstições”, e nem fizessem da festa e da embriaguez ocasião para adultérios.<sup>144</sup>

## 10. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logo no debate historiográfico, parti da diferenciação entre o campo da fé e o campo da moral (heresia e pecado), distinção que me pareceu necessária para uma melhor compreensão da conversão e do disciplinamento. Ambas, obviamente, estavam conectadas, mas não se confundiam entre si. Isso nos pareceu necessário porque, como vimos, havia um modo de lidar próprio para as questões relacionadas à fé e outro modo para as questões relacionadas à ação. Na fé, encontrava-se um maior rigor: tratava-se de uma definição clara e objetiva do que era necessário crer, sem deixar ao indivíduo a possibilidade de escolha. Na ação, manifestava-se o oposto: a soberania sobre a regulação das ações se encontrava na própria consciência daquele que agia, como apontamos detalhadamente no subcapítulo *Natureza humana*. Isso nos coloca em uma relação complexa e interessante com a historiografia sobre o *Disciplinamento Social*.

Os autores, em geral, apontam que o *disciplinamento* foi algo que se desenvolveu na Europa e na América como um todo, no qual as diferentes *confissões* religiosas convergiram. O caminho do ocidente rumo à modernidade surgia, portanto, nesse processo de disciplinamento, seja no mundo católico ou nos protestantes. Lembremo-nos da tese de Oestreich, que explicava o surgimento desse disciplinamento por meio da neutralidade religiosa: a religião seria relegada à vida privada e individual enquanto os comportamentos seriam disciplinados publicamente. Adone Agnolin, no mesmo sentido, destacava o caráter individualizante presente nas confissões religiosas como um todo. Na seguinte citação, ele traçou esse caráter: “(...) tanto o ato de fé justificador da Reforma, quanto o novo estatuto da confissão católica em idade tridentina, manifestam uma característica comum, ‘individualizante’”<sup>145</sup>. Essa conclusão do autor é extremamente relevante para tudo o que discutimos. Tanto a reforma luterana quanto a reforma católica, ou contrarreforma, teriam sido simultaneamente responsáveis pelo novo destaque que conferiram ao indivíduo. O problema que nos surgiu com a

---

<sup>144</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 212.

<sup>145</sup> AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 184.

pesquisa é que, por mais que esse *disciplinamento* e essa *individualização* tivessem ocorrido em ambos os casos, eles se desenvolveram quase em sentidos opostos.

Lutero dividia a existência em duas realidades, uma da “graça” e outra “terrena”<sup>146</sup>. O contato direto que o fiel possuía com Deus, sem o intermédio dos sacerdotes, e a leitura individual das escrituras garantiam a liberdade do cristão e eram indubitavelmente individualizantes. Mas isso dizia respeito apenas à realidade da graça, ao pertencimento do indivíduo ao “reino celeste”<sup>147</sup>, sem que houvesse correspondência na realidade terrena. A consciência do fiel, nessa perspectiva, revelava uma Fé individualizada. Uma Fé que, inclusive, já se encontrava mais próxima da semântica do conceito de Fé que possuímos hoje – algo que expressa uma crença e que pertence exclusivamente à esfera privada. No âmbito das ações, a consciência individual não encontrava respaldo: “Conforme outra de suas teses, o Evangelho diz respeito apenas à consolação, à relação íntima, na consciência, do homem com Deus, mas todo o mundo, toda a vida externa e social encontra-se sob o governo da lei”<sup>148</sup>.

No panorama do catolicismo ibérico isso se conformava de modo inverso. Como vimos, no campo da fé, pouco espaço era dado para a imaginação individual dos sujeitos – a Fé, nas monarquias católicas, era uma questão de ordem pública. Sempre que possível, controlada ou pelo menos regulada institucionalmente pelos reis e, principalmente, pela Igreja. Por outro lado, por mais surpreendente que possa parecer aos olhos contemporâneos, a ação não era simplesmente controlada publicamente, mas sim regulada pelo contato individual que o sujeito mantinha com a lei natural, em consciência. De fato, não se tratava de um puro individualismo, pois a noção da *lex inscripta in cordibus nostris* revigorava uma noção em que autoridade e razão podiam ser complementares. A decisão, em última instância, sempre era deliberada em consciência, mas o poder político podia regular os abusos feitos pelo mau uso desse arbítrio, sem, contudo, chegar a substituí-lo completamente. A interferência do público devia se dar, principalmente, nos casos em que esse arbítrio pudesse ser mais facilmente corrompido. Nesse ponto, é interessante que olhemos para os temas concretos trabalhados pelo autor, vinculados a sua experiência como bispo.

---

<sup>146</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 250.

<sup>147</sup> Idem, p. 250.

<sup>148</sup> Idem, p. 253.

Começando pelo tema da Fé. O rigor visto em nível teórico aparecia claramente nas suas propostas para a conversão indígena. Ele preocupava-se claramente com a defesa da fé e com a introdução dela nos índios. Nesse processo de conversão, as marcas da era confessional eram perceptíveis. As fórmulas doutrinárias típicas desse momento apareciam na obra do autor por meio dos artigos de fé contidos na oração do “creio”, que deviam ser conhecidos e professados por todos os fiéis. Além disso, se tornava impossível conciliar qualquer prática religiosa indígena com a “verdadeira fé”. Erasmo de Rotterdam, escrevendo no alvorecer das confessionalizações, dizia: “quanto mais dogmas, mais matéria há para heresias”<sup>149</sup>. A partir do momento em que a Igreja definiu de forma precisa os artigos de fé necessários para a salvação, tornou-se ainda mais difícil incorporar cultos que não estivessem previstos pela fórmula. Isso é o que vemos no tratamento que o autor deu para as práticas religiosas indígenas. Ele advertia aos curas que prestassem atenção no fato de que, em cada província de índios, existiam “cerimonias” diferentes, mas todas elas eram supersticiosas. O cura podia ir para qualquer província de índios sabendo, de antemão, que qualquer manifestação religiosa encontrada neste lugar era falsa religião e deveria ser substituída pela fé católica. Para isso, era necessário lutar contra os resquícios que a religião antiga podia suscitar nas memórias indígenas – impedindo as práticas que a rememorasse diretamente, como a embriaguez, o culto a imagens e, até mesmo, certos bailes e cantos.

Quanto às ações que não estavam completamente ligadas ao âmbito religioso, vemos um posicionamento diferente por parte do autor. É necessário questionar se, nesses assuntos ligados ao disciplinamento dos comportamentos, o autor assumia uma posição flexível ou inflexível: em outras palavras, se ele permitia a autonomia individual ou exigia uma submissão completa às normas. Um tratamento flexível seria aquele que deixaria o indivíduo agir de acordo com sua própria consciência e vontade, confiando que a consciência seria capaz de discernir o certo e o errado em cada ocasião, sem ser necessária uma normatização sistemática que determine o justo. O tratamento inflexível seria aquele que defende a necessidade de uma definição explícita de normas para a ação e que essas normas deveriam ser cumpridas. Na parte teórica, ficou evidente que o autor se aproximava muito mais da primeira noção do que da segunda. Para ele, havia a necessidade de adaptar as leis para cada circunstância, a partir de um exercício

---

<sup>149</sup> ROTTERDÃ, Erasmo. *Apud*: RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)*. Revista Rempo, Vol. 23 n. 1, Jan./Abr., 2017, p. 2.

humano que ele denominava *epicheya*. Esse exercício faria com que as leis se acomodassem aos casos concretos, a flexibilizaria em momentos necessários e até mesmo poderia gerar uma solução oposta àquela que ela determinava explicitamente.<sup>150</sup>

Quando olhamos para temas específicos, contudo, é possível ver que o autor pendulava entre uma noção e outra de acordo com o tema. Na embriaguez, quando ela estava isenta de significado religioso, devia ser tratada sem muito rigor. No furto, observamos um tratamento evidentemente casuísta, uma vez que ele não o determinou previamente como crime ou pecado. Ao invés disso, ele afirmava que em cada circunstância o furto podia ter um significado diferente: em certos casos ele seria pecaminoso, em outros não. No matrimônio, vimos que ele flexibilizou as exigências de graus de parentesco e tentou impedir que forças coletivas coibissem os noivos a se casarem contra a própria vontade (ainda que esse impedimento fizesse, em alguma medida, parte da norma). Porém, apesar de tudo isso, quando ele se propôs a abordar o tema do trabalho, insistiu que as leis deviam ser seguidas rigorosamente e que violá-las ou agir contra as suas disposições era pecado mortal. Assim, é difícil que o coloquemos dentro de uma categoria única, dizendo que ele foi um bispo que tratou a moral de modo inflexível ou não. Ao invés disso, talvez seja interessante pensar na lógica específica que estava por trás de suas variações entre a flexibilidade e o rigor.

Dois elementos básicos apareciam incontestavelmente na obra do autor: o desejo de tornar os índios cristãos e o desejo de fazer deles súditos do rei. Por um momento, voltemos à outra tese de Oestreich: para ele, os processos que emergiram nos princípios da modernidade eram respostas às mortes ocorridas nas guerras de religião. Na sua visão, tinha sido o “custo em vidas humanas” que impulsionou a Europa rumo ao disciplinamento social. De la Peña, contudo, não se mostrava tão preocupado com as guerras religiosas europeias. O que fazia parte da experiência do autor era a grande mortalidade entre os índios: não era a religião o motivo das mortes que o incomodavam, mas sim, na esteira das teses de Las Casas, o abuso da mão de obra indígena.<sup>151</sup> A queda demográfica que o continente americano sofreu durante os primeiros séculos da conquista parece ter afetado o autor de modo especial. Não são desumanidades das guerras europeias que foram recolhidas e citadas pelo autor: ele se debruçou sobre as

---

<sup>150</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 424.

<sup>151</sup> Como já foi apontado anteriormente, havia outros motivos para a grande catástrofe demográfica indígena, como doenças e guerras. Mas o trabalho era o que o autor mais destacava.



narrativas da conquista e, principalmente a partir de Las Casas e Antonio Ruiz de Montoya, chegou à conclusão de que, onde quer que os espanhóis introduzissem as novas formas de trabalho – marcadas pelos abusos dos Encomenderos –, os resultados eram quase sempre a dizimação da maior parte da população. Sua moral foi uma resposta a essas experiências: o eixo que nos permite entender suas variações entre o flexível e o inflexível é a sua busca por criar condições nas quais as vidas dos índios fossem preservadas. Preservar a vida dos súditos era o pressuposto e a finalidade das ações políticas, jurídicas e religiosas. Era o pressuposto porque, obviamente, antes de ser um bom cristão ou um bom súdito era necessário estar e permanecer vivo. E que era a finalidade ele mesmo afirmava, dizendo que o risco de perder a vida entre os “vassalos” é a “total destrucción [da] Republica”<sup>152</sup>.

Assim, ao olharmos para os temas concretos, se torna mais fácil percebermos suas variações. Um pequeno ajuste no tema dos matrimônios; um grande rigor em impedir formas de trabalho consideradas perigosas à conservação das vidas dos índios; a exigência de uma “moderação” mesmo em meio a guerra, para que se conservasse o maior número de vidas possíveis; uma grande flexibilidade na questão dos furtos, desde que esses fossem necessários para a conservação da própria vida; e, até no caso da Idolatria, onde o tema exigia um rigor que se alimentava da intolerância religiosa da era confessional, vemos que o autor não omitia a necessidade de punições, mas excluía a possibilidade das penas de morte.

Defender que a função da “Republica” era a conservação da vida de seus “vassalos” aproximava o autor de pensadores como Hobbes que, na obra de Koselleck, aparecia como o teórico por excelência do “Estado” do Antigo Regime. Contudo, sua condição enquanto autor católico que escrevia em solo americano deu à sua concepção sobre o jurídico e o político um caráter particular. O autor tinha conhecimento dos debates políticos, jurídicos e religiosos de seu tempo<sup>153</sup>, mas escrevia na América e os seus leitores implícitos eram os “parochos de Indios”. Para Hobbes e os teóricos do “Estado moderno”, como Lipsius era na visão de Oestreich, a religião era a motivadora

---

<sup>152</sup> PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 333.

<sup>153</sup> Carlos Baciero, ao fazer uma edição crítica do Itinerário de De la Peña, fez um capítulo explicativo sobre “La obra y sus Fuentes”. Nele, o autor destaca como De la Peña reuniu em sua obra teses de diversos autores, principalmente de autores que eram contemporâneos a ele próprio. BACIERO, Carlos. *La obra y sus fuentes*. In: PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para Parrocos de Indios – Libros I-II. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García y F. Maseda*. Madrid: Ediciones Gráficas ORTEGA, 1995, p. 59.

das grandes perdas humanas; mais exatamente, Hobbes radicalizava essa tese a ponto de colocar a própria liberdade humana como a causa da violência e, como solução, propunha que os indivíduos deveriam alienar sua liberdade para o poder político e este seria o responsável por definir a partir de normas o justo e o injusto, coibindo, depois, os súditos a obedecerem tais normas.<sup>154</sup> Em De la Peña, não é a religião ou a liberdade como um todo a causa das mortes, mas o “amor de las riquezas” e a “cobiça” por mão de obra – e isso estava intimamente relacionado com a sua condição de bispo americano. O homem de De la Peña não era sempre uma fera que necessitava de domínio, mas convertia-se em “lobo hambriento”<sup>155</sup> quando era colocado diante da riqueza: ao homem convertido em fera, só restava o rigor da lei. Assim, ainda que ele tivesse uma maior tendência para o casuísmo e para a flexibilização das normas e leis, ele se aproximava de uma visão mais inflexível no que dizia respeito ao trabalho dos índios. Se pensarmos na escala de graus de disciplina que mencionamos no começo do trabalho, vemos que, de fato, o disciplinamento proposto pelo autor para a região de Quito não era uma homogeneização completa dos súditos e um controle normativo de todos os seus movimentos. Ele se manifestava com rigores diversos em cada esfera da vida, de acordo com critérios variados, entre os quais se destacavam os anseios pela conservação da vida dos habitantes da América e pela conversão religiosa desses habitantes.

---

<sup>154</sup> Essa é uma condensação da teoria política de Thomas Hobbes que implica em certa simplificação. Abordá-la em maior profundidade, contudo, extrapolaria os objetivos da presente pesquisa. Um dos livros no qual o autor sintetiza esta tese é o seu *Leviathan*, que foi analisado por Koselleck em *Crítica e Crise*. Destacam-se, ainda, como intérpretes do pensamento político de Hobbes, John Pocock, Quentin Skinner, Norberto Bobbio, Renato Janine Ribeiro, entre outros.

<sup>155</sup> A expressão foi usada por ele para nomear os paulistas que buscavam capturar mão de obra de comunidades indígenas. PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerário para parochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 145.

## 11. FONTES

BUSENBAUM, Hermann. *Medula de la Teologia Moral*. Barcelona: Tipografia de Jacinto de Andreu, 1674.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para parrochos de indios, su oficio, y obligaciones*. Madrid: Imprenta de Ioseph Fernandez de Buendia, 1668.

## 12. BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALBANI, Benedetta. *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*. Tese de Doutorado pela Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2008.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BACIERO, Carlos. *La obra y sus fuentes*. In: PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para Parrocos de Indios – Libros I-II. Edición crítica por C. Baciero, M. Corrales, J. M. García y F. Maseda*. Madri: Ediciones Gráficas ORTEGA, 1995.

BAKEWELL, Peter. *A mineração na América Espanhola Colonial*. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina Vol. II*. São Paulo: Edusp, 2004.

BANDÍN, Manuel Hermo. *El Obispo de Quito: Don Alonso de la Peña Montenegro (1596 – 1687)*. Madri, 1951.

BRUIT, Hector. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ELLIOT, John. *A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII*. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial, Volume 1*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

HESPANHA, António Manuel. *História das Instituições: Épocas medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Belo Horizonte: Fafich, 2008

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LOCATELLI, Fabio Giovanni. *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*. Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador, 2017.

MACLEOD, Murdo. *A Economia e a Sociedade Rural da América Espanhola Colonial: Mão-de-obra, Tributação, Distribuição e Troca*. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina Vol. II*. São Paulo: Edusp, 2004.

MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Edusp, 2009.

MARTÍNEZ, Luís Ferrer. *Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento, y Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)*. In: SARANYANA, J. I. (Org.). *Teología en América Latina. Desde las orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid: Frankfurt am Main, 1999, pp. 89-130.

MARTÍNEZ, Luís Ferrer; GUTIÉRREZ, José Luis (Orgs.). *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*. Pontificia Universidad de la Santa Croce, Lima, 2017.

MAYER, Alicia; PUENTE BRUNKE, José de la. (Eds.) *Iglesia y Sociedad en la Nueva España y el Perú*. Pamplona: Analecta editorial, 2015.

OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and the early modern state*. New York: Cambridge University Press, 2008.

OESTREICH, Gerhard. *Problemas estruturais do absolutismo europeu*. In: HESPANHA, A. M. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, p. 180-200.

PALOMO, Federico. *Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), pp. 119-136.

PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi editore s.p.a, 2001.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *A População da América Espanhola Colonial*. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina Vol. II*. São Paulo: Edusp, 2004.

REINHARD, Wolfgang. *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*. In: PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.

RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)*. Revista Rempo, Vol. 23 n. 1, Jan./Abr., 2017

RUIZ, Rafael Gonzalez. *Formação da consciência do juiz no vice-reinado do Peru*. Revista de história, São Paulo, n. 171, jul.-dez., 2014.

RUIZ, Rafael. *O Sal da Consciência: Probabilismo e Justiça no Mundo Ibérico*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

RUIZ, Rafael Gonzales. *Probabilismo e Teologia moral na prática judiciária na América espanhola do século XVII*. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais Vol. 4 Nº 8, Dezembro de 2012.

RUIZ, Rafael Gonzalez. *Os espaços da ambiguidade: os poderes locais e a justiça na América espanhola do século XVII*. Revista de História, São Paulo, n. 163, jul./dez. 2010.

SCHILING, Heinz. *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*. In: PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang. (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Bauru: Edusc, 2009.

TAU ANZOÁTEGUI, Victor. *Casuismo y Sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.